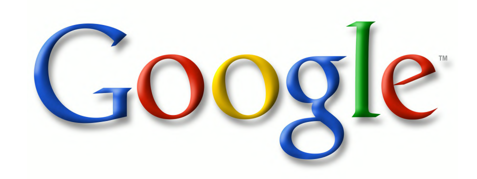
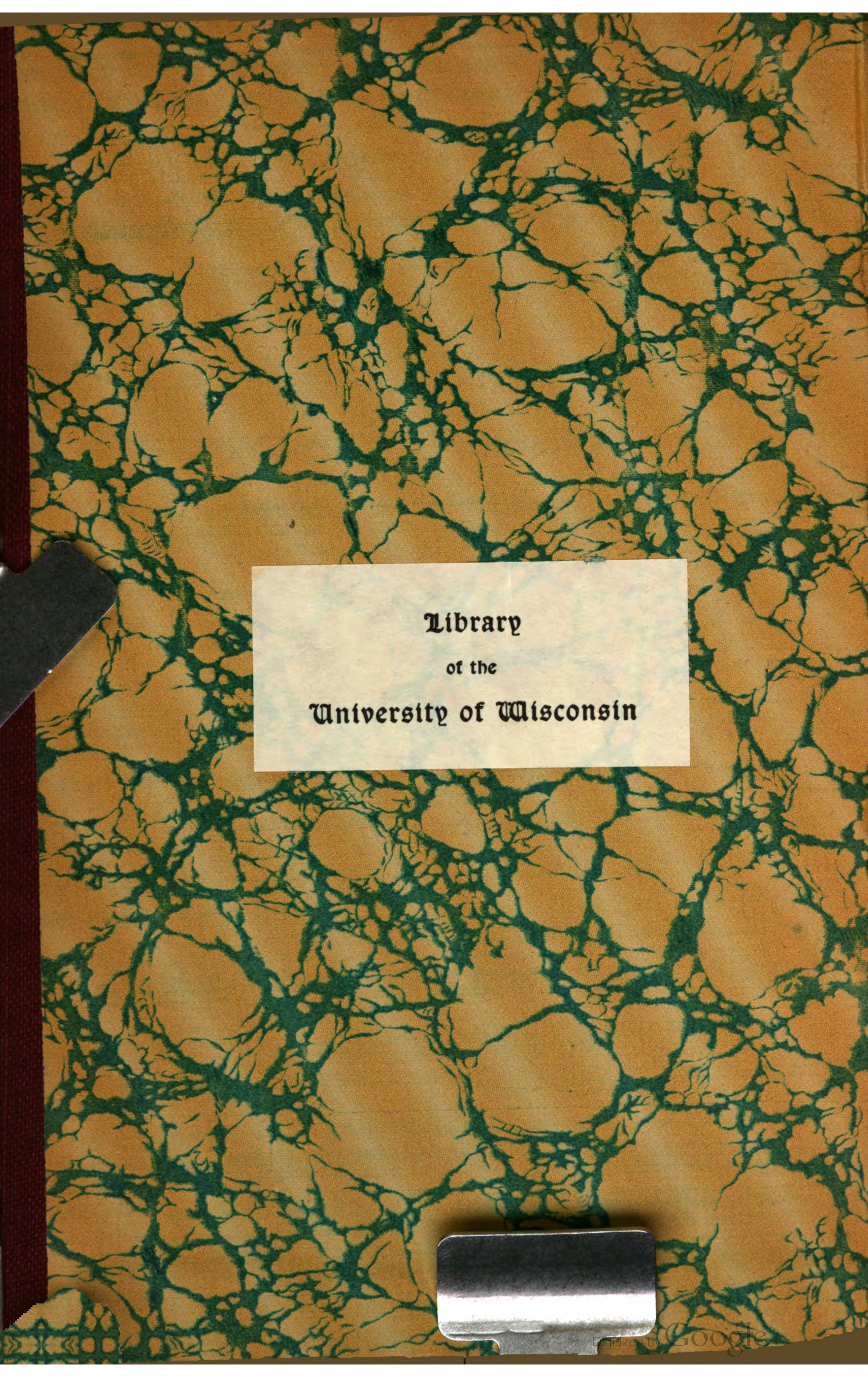




Notes de mythologie syrienne

René Dussaud





NOTES

DE

MYTHOLOGIE SYRIENNE

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

NOTES

DE

MYTHOLOGIE SYRIENNE

PAR

RENÉ DUSSAUD

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

—

1903

TABLE DES MATIÈRES

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

NOTES DE MYTHOLOGIE SYRIENNE

I. — SYMBOLES ET SIMULACRES DU DIEU SOLAIRE

§ 1. — Disque ailé; disque et croissant.

Quand Horus sortit vainqueur de sa lutte contre Set, le sage dieu Thot décida que le disque ailé solaire flanqué des deux *uraeus* serait figuré au-dessus de l'entrée de tous les temples égyptiens. Cette prescription, que nous a conservée une inscription d'Edfou, ne fut réellement réalisée que sous la XVIII[e] dynastie[1]. Vers cette époque commencent les grandes et périodiques incursions égyptiennes en Syrie qui deviendront la principale préoccupation des rois de la XIX[e] dynastie, Séti I et Ramsès II[2]. Sous la domination des Pharaons, les peuples syriens et particulièrement les Phéniciens adoptent le disque ailé flanqué des uraeus qui, peu à peu, devient le symbole obligé à l'entrée de tous les temples[3]. Il n'y eut point pour cela intrusion des dieux égyptiens, mais assimilation avec les dieux locaux déjà fortement touchés par les croyances babyloniennes. L'ancien dieu local, dieu de la source ou de la montagne, devenu dieu solaire, reçut comme attribut le disque ailé et la déesse fut coiffée, à l'imitation d'Isis-Hâthor, du disque solaire entre les cornes de vache. Toutefois, ce dernier attribut, étranger aux légendes phéniciennes, ne devint symbole que sous la forme

1. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art.*, t. I, p. 604.
2. La stèle bien connue, Lepsius, *Denkmäler*, III, 197, gravée par Ramsès II à l'embouchure du Nahr el-Kelb, porte le disque ailé. Ce symbole se répandit de bonne heure jusqu'en Mésopotamie.
3. Cf. les nombreux disques ailés dans Renan, *Mission*, index s. *globe ailé*, et Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art.*, III, p. 126-28, 431, 462.

modifiée : croissant et disque[1]. La transformation de la coiffure d'Isis en symbole d'Astarté n'a pu être entraînée que par les caractères spécifiques de la déesse : nous devons l'expliquer par un trait qui lui soit propre.

Il faut tout d'abord, croyons-nous, distinguer nettement ce symbole, déformation d'un attribut d'Isis, du symbole d'aspect identique employé pour représenter Tanit, si Tanit est bien une divinité lunaire[2]. Ce dernier symbole dérive directement de la représentation de la lune en usage chez les Égyptiens : croissant marqué dans un cercle et représentant, comme l'a montré M. Clermont-Ganneau, l'astre lunaire dans le phénomène appelé lumière cendrée[3]. Dans la manière égyptienne de figurer la lune, particulièrement dans les hiéroglyphes, on sent le désir d'appuyer sur le dessin du croissant, si bien que les cornes du croissant pointent en dehors du cercle. Les Carthaginois, isolant le plus souvent le croissant du disque, semblent avoir méconnu la valeur uniquement lunaire du motif et dans leur représentation « disque et croissant », il est difficile de ne pas reconnaître le disque solaire et la lune. Ce serait la traduction par l'image de l'expression *pené-Ba'al* « face de Ba'al, manifestation de Ba'al » constamment unie au nom de Tanit.

D'une tout autre valeur est le même symbole appliqué à l'Astarté ou aux Astartés syriennes. Jamais, en dehors du syncrétisme exaspéré de la basse antiquité, l'Astarté syrienne n'a été considérée comme une divinité lunaire[4]. Ce principe doit être appliqué

1. Le passage de la coiffure d'Astarté-Isis au symbole « croissant et disque » a été expliqué dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 652 et s., par Ed. Meyer qui, toutefois, a tort d'y reconnaître le croissant lunaire et la pleine lune, car fréquemment le soleil est nettement étoilé comme dans les monuments assyro-babyloniens.

2. Sur le caractère encore indécis de Tanit, cf. Clermont-Ganneau, *La Tanit Pené-Baal et le couple Déméter-Perséphone à Carthage,* dans *Études d'Arch. Orient.*, I, p. 149-155; *Tanit et Perséphone-Artémis* dans *Recueil d'Arch. Or.*, III, p. 186-188.

3. Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens*, 1883, p. 21, note; *Études d'Arch. Or.*, II, p. 213.

4. A l'époque du Pseudo-Lucien le syncrétisme entre Astarté et Séléné n'est pas encore complètement établi, *de Dea Syria,* 4 : « Pour moi, dit-il, Astarté

dans toute sa rigueur sur le terrain proprement sémitique et nous verrons qu'il apporte dans la mythologie syrienne un élément appréciable de clarté. Ainsi la déesse ne porte jamais l'épithète de *pené-Ba'al*, mais celle de *chem-Ba'al* « nom de Ba'al »[1]. On a rapproché ces deux expressions et l'on a eu raison en ce sens que, pour les anciens qui les employaient, l'une était aussi matérielle que l'autre; mais le « nom » différait de la « face », comme une partie du corps diffère de l'autre. Personne n'ignore la valeur du « nom ». L'épithète *chem-Ba'al* appliquée à Astarté définit l'essence même de sa divinité. Ce terme spécifie que, tout comme Isis avec qui elle fut identifiée sous la domination égyptienne, elle devait sa puissance divine au « nom » qu'elle avait su ravir au dieu[2].

L'Astarté syrienne n'ayant pas primitivement un caractère lunaire et, par contre, étant identifiée à la planète Vénus, quelle pouvait être la signification du symbole *croissant et disque* qui lui est attribué? Autrement dit, quel lien unissait la planète Vénus au Soleil et à la Lune? Nous n'en voyons qu'un, mais il est étroit et consacré par tous les cultes stellaires : la planète Vénus précède le Soleil dans sa course; elle précède aussi la Lune. Elle est l'étoile du matin et l'étoile du soir. Ichtar, dans la mythologie assyro-chaldéenne, est si étroitement associée au dieu-Lune et au dieu-Soleil que leurs trois emblèmes sont constamment unis[3]. Parfois Ichtar est représentée sous une forme humaine entre le disque solaire et le croissant lunaire[4]. Chez les Minéens et les Sabéens, dans le Ḥaḍramaut et

c'est la lune ». Nous reviendrons sur ce point dans la prochaine note consacrée à la déesse parèdre.

1. Dans l'inscription d'Echmoun'azar, *CIS.*, 3, 18. Cf. de Vogüé, *Mél. d'Archéol. or.*, p. 54 et s. et pour la survivance de cette épithète, notre *Histoire et Religion des Noṣairîs*, p. 59-62.

2. Râ, soumis à de cruelles épreuves magiques par Isis, finit par céder son nom : « J'accorde, dit-il, que tu fouilles en moi, ô mère Isis, et que mon nom passe de mon sein dons ton sein. » Cf. Maspero, *Hist. anc.*, I, p. 164.

3. En particulier sur les *koudourrou*, cf. la très importante série découverte à Suse par J. de Morgan, *Délégation en Perse*, *Mémoires*, t. I, p. 165-182.

4. Ichtar apparaît ainsi sur un cachet de La Haye publié par Lajard, *Culte*

le Qatabân, Hommel a reconnu une association presque constante du dieu-Lune, de la déesse-Soleil et du dieu ʿAthtar[1].

Donc nous ne décomposerons pas le symbole complexe de la figure 1 en deux disques solaires plus un croissant lunaire, c'est-à-dire un dieu solaire représenté deux fois et une déesse lunaire ; mais nous y reconnaîtrons un disque solaire plus un disque solaire et un croissant, c'est-à-dire un dieu solaire et une déesse-Vénus.

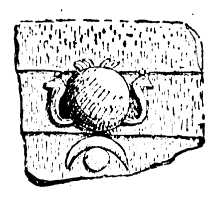


Fig. 1. — Oumm el-ʿAwâmîd. Renan, *Mission*, pl. LV.



Fig. 2. — Syrie. Vogüé, *Mél.*, pl. VI, 28.

Dans la curieuse intaille (fig. 2) à légende araméenne et de provenance syrienne qu'a publiée M. de Vogüé, nous ne reconnaissons pas « une sorte de triade formée du dieu suprême représenté par le disque ailé, et de ses deux puissances composantes, l'une solaire et mâle, l'autre lunaire et femelle »[2], car pour le Sémite qui a gravé ce cachet, la puissance lunaire était essentiellement mâle. Nous y voyons le dieu solaire symbolisé par le disque ailé, puis un groupe : disque solaire (dans lequel est représenté le dieu solaire, très probablement Hadad, d'après M. de Vogüé) et croissant lunaire, groupe symbolisant la déesse parèdre (probablement Atergatis,) et comme tel supporté par les deux lions. Nous proposerons encore de reconnaître ce symbole, au lieu du chiffre 30, à côté du buste d'Atergatis, sur certaines monnaies d'Hiérapolis de Syrie[3].

de Mithra, pl. XXXIII, 8, sur lequel Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*, II, p. 160 et suiv., croit reconnaître une inscription lihyanique. Toutefois il y aurait lieu de vérifier ce dernier point sur l'original.

1. Fr. Hommel, *Aufs. und Abhandl.*, II, p. 157.
2. De Vogüé, *Mélanges d'Archéol. Orient.*, p. 126.
3. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. LI-LIV, nos 314-315. L'interprétation

§ 2. — Azizos et Monimos parèdres du dieu solaire.

Le rôle de la planète Vénus comme précurseur du Soleil et de la Lune est de telle importance qu'il a presque toujours donné lieu, dans les religions astrales, à un dédoublement de la divinité assimilée à la planète[1]. Il est évident qu'à une déesse-Vénus doivent correspondre deux hypostases féminines et, à un dieu identifié avec la planète Vénus, deux hypostases mâles.

Ainsi la déesse arabe Allât identifiée à la planète Vénus s'est dédoublée dans les deux 'Ouzzâ. L'épithète *al-'ouzzâ* « la très forte » dut être primitivement une simple épithète de la planète Vénus considérée comme étoile du matin[2].

par le chiffre 30 proposée par Waddington et adoptée par Six est d'autant moins acceptable que ce chiffre est le seul qu'on rencontre sur ces monnaies.

1. M. Bouché-Leclercq, dans son *Astrologie grecque*, p. 41, tient pour admis l'inverse du dédoublement, c'est-à-dire que l'étoile du matin et l'étoile du soir, primitivement considérées comme distinctes, auraient été identifiées par la suite. En Grèce, *Astrol. grecq.*, p. 67, l'identité de l'étoile du matin et de l'étoile du soir aurait été reconnue vers le temps de Pythagore. Nous constaterons simplement que cette identité reconnue, Phosphoros et Hespéros n'en sont pas moins restés distincts. Mais nous nous maintenons sur le terrain sémitique. M. Bouché-Leclercq a insisté sur les côtés faibles de la science attribuée aux Chaldéens et aux Égyptiens. C'est précisément l'inhabileté de cette science, encore noyée dans la religion qui doit faire apprécier les qualités d'observation directe de ces anciens peuples. M. Maspero a cité (*Hist. anc.*, I, p. 205, n. 3) à ce propos, un exemple frappant. Alors que nos astronomes distinguent tout au plus à l'œil nu les étoiles de troisième grandeur, les Égyptiens ont noté dans leurs tables astronomiques des étoiles de quatrième grandeur et les Bédouins peuvent percevoir des étoiles de cinquième grandeur. Quiconque a pratiqué le désert pourrait citer des faits qui dénotent, chez les nomades les plus ignorants, un don d'observation très exercé, comme par exemple d'indiquer exactement le jour du mois lunaire d'après l'état de la lune. On peut donc penser qu'en Chaldée et en Égypte l'identité de l'étoile du matin et de l'étoile du soir était admise lorsque furent formulés les savants cultes stellaires. Le texte cunéiforme bien connu que cite M. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 46 : « Vénus est femelle au couchant ; Vénus est mâle à l'Orient » (cf. p. 41 et n.) ne peut être invoqué contre notre hypothèse, comme on le verra ci-après. Au surplus, que le dédoublement mythologique soit primitif comme le veut M. Bouché-Leclercq, ou qu'il se soit produit dans la suite comme il nous semble, le rapport des parties au tout est le même et c'est ce rapport qui importe.

2. Sur ces rapprochements établis par Wellhausen et Noeldeke, cf. notre *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, chap. II. Allât doit à son caractère guerrier d'avoir été identifiée à la déesse Athéna ; mais elle reste toujours en rapport avec la planète Vénus, ce dont témoigne le bas-relief trouvé par le P. Lammens à Ḥomṣ, et dont le P. Ronzevalle a fourni

Quand deux acolytes divins du Soleil, Azizos et Monimos, sont nommément identifiés à Phosphoros et à Hespéros, il nous faut chercher le dieu mâle qui, identifié à la planète Vénus, a fourni le dédoublement Azizos-Monimos. Nous nous proposons de démontrer que ce dieu mâle est le dieu sabéen ʿAthtar, équivalent onomastique d'Ichtar et forme masculine d'ʿAchtoret-Astarté.

Il faut tout d'abord remarquer qu'Azizos et Monimos mentionnés par Julien [1] à Édesse ont des noms purement arabes [2], ce qui autorise le rapprochement avec les cultes de l'Arabie méridionale. L'étoile du matin était aussi chez les Arabes une divinité guerrière mâle, à laquelle on sacrifiait une partie du butin [3]. Le terme *ʿazîz* « fort » lui convenait particulièrement et l'identification avec Mars, que nous a transmise Julien, est parfaitement justifiée. L'étoile du soir, comme il arrive souvent, a un rôle effacé : c'est *mounʿim*, le « bienfaisant » qui, dans les dédicaces *deo puero bono Phosphoro*, correspond au terme *bonus* [4]. A Édesse cette divinité secondaire était identifiée à Mercure. Mais, nous dira-t-on, rien ne prouve qu'en dehors d'Édesse on ait visé le groupe Azizos-Monimos [5].

Nous avons vu toutefois que les noms arabes de ces divinités ne permettent pas de les considérer comme indigènes à Édesse.

une bonne reproduction dans *Comptes Rendus Acad. des Inscript.*, 1902, p. 236. A côté du dieu solaire représenté en empereur romain muni du nimbe rayonné et tenant des épis (?) à la main (cf. plus loin, p. 25), est figurée sa parèdre la déesse Allât avec le nimbe étoilé (planète Vénus) et au-dessus de la tête l'inscription : ΑΘΗΝΑ. Il faut rapprocher de ce monument le relief palmyrénien trouvé à Rome dans la Vigna Bonelli, Visconti, *Annal. de l'Institut de corresp. archéol.*, 1860, p. 423 et s., représentant deux dieux mâles dont il ne reste que les jambes, Bel et Yaribôl d'après l'inscription, et une déesse dont il ne reste que la tête près de laquelle est gravée la légende : ΑCΤΑΡΤΗ. Nous savions déjà par *CIG.* 4480 = Wadd. 2588 que Malakbel avait pour parèdre une déesse assimilée à Atergatis.

1. Julien, *Orat.*, IV, p. 150 et 154 ; cf. *Rev. Arch.*, 1901, II, p. 431.
2. Cf. en particulier, pour Monimos = *mounʿim*, Clermont-Ganneau, *Rec.*, IV, p. 165-167 et 404.
3. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, p. 42.
4. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, IV, p. 165 et 404.
5. Isid. Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud* (extr. de *Revue des Études Juives*, t. XLIII), p. 4.

Si, parties d'Arabie, elles se sont répandues jusque dans le nord de la Mésopotamie, nous devons en trouver la trace en Syrie. Nous l'y trouvons en effet et cela nous permet, après nouvel examen, de maintenir notre interprétation des soffites de Baetocécé [1].

Le mur qui ferme la cour du temple de Baetocécé [2] est percé de quatre baies monumentales dont le soffite est orné d'un aigle aux ailes éployées, flanqué de deux éphèbes dont la pose simule la course. L'aigle tient un caducée dans ses serres. Nous reproduisons (fig. 3) le motif du soffite de la porte ouest, d'après une photographie prise par nous en 1896 [3].

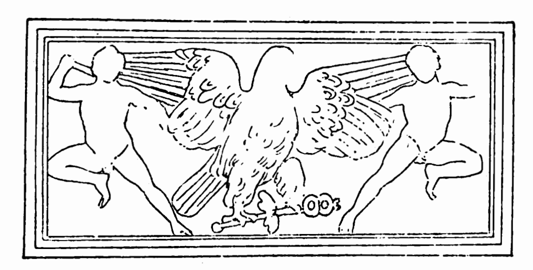


Fig. 3. — Soffite de Baetocécé.

La position des bras des deux éphèbes indique qu'ils devaient tenir des deux mains une torche, probablement peinte. Car l'hypothèse des éphèbes projetant des rayons ne résiste pas à un examen attentif, comme me le fait observer le P. Ronzevalle : les prétendus rayons représentent les longues plumes de l'aigle. Une des torches devait être figurée levée, l'autre abaissée. Le même

1. Dans *Rev. Arch.*, 1897, I, p. 328 (p. 24 du tirage à part) nous indiquions formellement que le motif était symbolique et nous proposions d'identifier les deux éphèbes figurés de part et d'autre de l'aigle à Phosphoros et Hespéros. Dans *Rev. Arch.*, 1901, II, p. 431, nous précisions qu'il fallait y reconnaître Azizos-Phosphoros et Monimos-Hespéros. Cf. P. Perdrizet, *Comptes Rendus Acad. des Inscript.*, 1901, p. 218-221 et l'étude d'Isid. Lévy citée dans la note précédente.

2. Aujourd'hui Ḥoṣn-Solaimân à l'est de Tortose, dans le Djebel en-Noṣairî.

3. Déjà publié par Rey, *Archives des Missions scient. et litt.*, 2e série, III, p. 338, par le Rev. Jessup, *Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1873, fig. 4 et par P. Perdrizet, *Revue des Études Anciennes*, 1901, p. 262 et 263.

mouvement est donné à Phosphoros dans un bas-relief (fig. 4) de la Villa Albani à Rome [1].

Il faut insister sur l'importance que présente, pour l'interprétation des sujets auxquels sont liés Phosphoros et Hespéros, la position de leurs bras. L'objet qu'ils tiennent dans les mains — torche, palme, branchage quelconque ou simple *pedum* — est indifférent, sa position levée ou abaissée importe seule.



Fig. 4. — Rome. Zoëga, *Bassir.*, II, 108.

Si on applique cette remarque aux bas-reliefs néo-attiques de Lisbonne dont M. Homolle a établi l'authenticité et expliqué le sujet [2], on pourra préciser le sens de chacun d'eux. Ces bas-reliefs ne représentent pas Hélios et Éos conduisant leur quadrige, mais plutôt Hélios et Séléné. L'objection que s'est faite à lui-même M. Homolle pour repousser l'identification avec Séléné, à savoir que cette déesse monte le bige et non le quadrige, doit, dans ce cas particulier, céder le pas à la préoccupation de l'artiste d'établir un pendant [3]. S'il eût voulu représenter Éos, il n'aurait pas donné aux chars une direction opposée. Dès lors les personnages qui précèdent les quadriges sont Phosphoros et Hespéros [4]. Le premier court devant Hélios qui cherche à maîtriser ses chevaux. La position des mains de Phosphoros — de la gauche il tenait probablement un *pedum* abaissé [5] — permet de conjecturer que la

1. S. Reinach, *Répertoire de la statuaire gr. et rom.*, II, p. 424 ; W. Helbig, *Guide*, trad. Toutain, nº 850 : « Phosphoros et Hespéros sont représentés comme des jeunes gens, ayant chacun une torche dans la main, et la tête surmontée d'une étoile. Phosphoros s'élève en tenant sa torche dressée, tandis qu'Hespéros descend vers la terre, et tient sa torche renversée. »

2. Th. Homolle, *BCH.*, 1892, p. 325-343, pl. VIII et IX.

3. Ne serait-ce pas aussi la raison pour laquelle ces deux reliefs accusent une différence de style si marquée? Le sculpteur de ces reliefs ne serait véritablement l'auteur que du bas-relief de Séléné, tandis que pour Hélios il n'aurait fait que copier un type consacré et plus ancien qu'on s'accorde à reporter au IVᵉ siècle.

4. Th. Homolle, *BCH.*, 1892, p. 337, place Phosphoros devant Éos et n'identifie pas le personnage devant Hélios.

5. Th. Homolle, *ibid.*, p. 329 : « La main gauche tenait peut-être un attribut aujourd'hui disparu ». Le *pedum* pouvait être peint.

scène représente le coucher d'Hélios. D'autre part, Hespéros, le *pedum* levé, entraîne les chevaux de Séléné [1], ce qui symbolise le lever de la Lune.

Revenons à nos monuments syriens. Sur le soffite du temple appelé communément temple du Soleil, à Ba'albeck, les éphèbes sont remplacés par des enfants tenant une guirlande que l'aigle saisit par le bec. L'aigle tient le caducée [2].

A Palmyre, les enfants portent l'un une palme levée, l'autre une palme abaissée. L'aigle tient des palmes dans ses serres [3]. Les sept planètes sont figurées dans le champ sous forme d'étoiles. D'autre part, une inscription palmyrénienne a révélé le couple 'Azîz-Arṣou, probablement identique à Azizos-Monimos [4]. M. Clermont-Ganneau reconnaît ces deux divinités dans les deux personnages représentés l'un à cheval, l'autre à chameau qui accompagnent l'inscription [5].

Nous retrouvons le couple Azizos-Monimos sur un monument plus ancien que les précédents, un linteau d'Oumm el-'Awâmîd où le disque solaire ailé est flanqué de deux acolytes affrontés vêtus de longues robes et portant une haute coiffe à la mode perse [6]. La nature de ces personnages est précisée par l'étoile qui plane au-dessus de chacun d'eux. Nous n'avons pas besoin d'insister, en présence de ce monument, sur l'erreur qu'on com-

1. Salomon Reinach, *La représentation du galop*, dans *Rev. Arch.*, 1900, I, p. 231, n. 3, a déjà reconnu que l'éphèbe saisit un des chevaux par le mors pour l'entraîner.

2. Wood, *Balbek*, pl. XXXIV; Frauberger, *Die Akropolis von Baalbek*, pl. 16.

3. Wood, *Palmyre*, pl. XVIII.

4. Sobernheim, *Beiträge z. Assyr.*, t. IV, p. 211. Arṣou paraît être identique au Reḍou safaïtique. Nous aurions le même personnage sous une épithète différente bien qu'analogue, *moun'im* = bienfaisant et *reḍou* = *favor*; cf. notre *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, chap. II.

5. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, IV, p. 203; V, p. 158-9.

6. Renan, *Mission de Phénicie*, pl. 52. Les détails paraissent avoir été négligés par le dessinateur. La coiffure en bonnet pointu est celle du dynaste grand-prêtre à Hiérapolis, Babelon, *Les Perses Achéménides*, nº 315; du dieu de la monnaie d'Antiochus XII, Babelon, *Les Rois de Syrie*, p. CLXXIII; du prêtre de la stèle de Taima.

mettrait à ne voir dans le motif, aigle entre deux éphèbes, qu'un emprunt banal à l'art grec et sans racine dans la mythologie locale.

Un curieux monument d'es-Souwaidâ (Ḥaurân) atteste que le culte d'Azizos était pratiqué en terre nabatéo-arabe. Nous n'en avons malheureusement pas de reproduction, mais cette simple description de Waddington [1] : « Stèle sur laquelle est sculpté un buste, la main sur la poitrine; au-dessus un aigle, les ailes éployées et les pattes posées sur la tête du personnage. Sur la face opposée, il y a un buste sans aigle. L'inscription est gravée sur trois côtés de l'arête de la moulure. » Cette inscription est une dédicace faite par un indigène à Azizos : Θαῖμος 'Αζείζῳ ἐπο(ίη)σα. On peut en conclure que le buste représente le dieu Azizos associé à l'aigle solaire. Le second buste figure Monimos plutôt que le dédicant.

Tous ces monuments forment une chaîne assez solide pour relier Azizos-Monimos d'Édesse aux cultes de l'Arabie. Nous ne nous attarderons pas à rechercher l'équivalence de Monimos, divinité flottante qui déjà à Palmyre, à la première étape, troque son nom de Moun'im pour celui d'Arṣou, en safaïtique Reḍou ou Rouḍâ comme en arabe. Quant à Azizos, il n'y a pas lieu d'être surpris s'il ne se rencontre pas sous ce nom dans l'épigraphie de l'Arabie méridionale. Le vocable *'azîz* n'est qu'une épithète, le nom spécifique du dieu était עתתר | שרקן, *Athtar orientalis* [2] comme traduit le *Corpus*. On sait que שרקן = الشارق est le soleil levant, *Oriens* [3], et עתתר | שרקן, *Athtar orientalis*, l'étoile du matin.

1. Waddington, *Inscript. gr. et lat.*, 2314; *CIG.*, 4617.

2. Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 100. *Athtar orientalis* est fréquent dans *CIS.* IV; cf. particulièrement 20, 4 et 102, 5. Ce nom est écrit avec ou sans barre transversale entre les deux éléments.

3. Pour la diffusion du culte d'*Oriens*, cf. Fr. Cumont, *Textes et Mon. relat. au culte de Mithra*, p. 128-129 et 360. La prière avant le lever du Soleil était générale chez les païens sémites ; cf. notre *Hist. et Relig. des Noṣairîs*, p. 85-86. Les musulmans en conservent la pratique bien qu'ils aient fini par se persuader le contraire.

§ 3. — L'aigle symbole du dieu solaire.

En étudiant les monuments qui représentent Azizos et Monimos de part et d'autre d'un symbole solaire, on a pu constater l'équivalence du symbole *aigle* avec le symbole *disque ailé*. Cette équivalence est pour ainsi dire soulignée par un disque ailé de l'époque romaine (fig. 5), sculpté dans une des niches qui, à Baʿalbeck, entourent la grande cour carrée devant le grand temple [1]. Les ailes sont des ailes d'aigle; elles ne sont plus reliées directement au disque, mais unies aux uraeus noués entre eux qui supportent le disque.

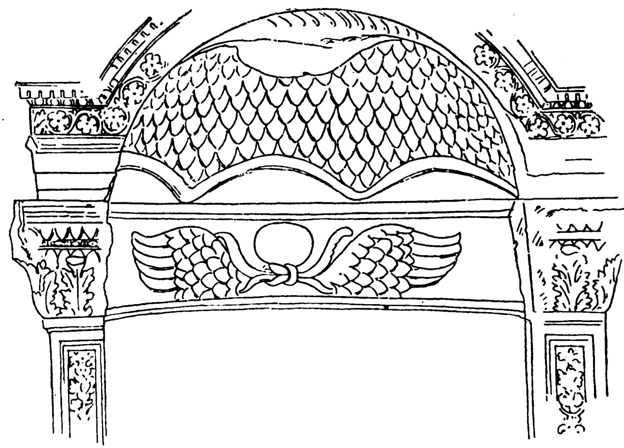


Fig. 5. — Baʿalbeck.

Comment l'aigle s'est-il substitué au disque ailé en tant que symbole solaire?

Les monuments syriens où l'aigle apparaît sont tous d'époque gréco-romaine. Il nous est donc difficile avec leur seul secours de nous représenter l'introduction du nouveau symbole. Jusqu'ici aucun monument ni aucun texte sémitique de haute

1. On trouvera dans Frauberger, *Die Akropolis von Baalbek*, pl. 6 (reproduction d'un cliché de Bonfils de Beyrouth), la photographie d'ensemble de cette *concha* que signale en passant Puchstein dans *Jahrbuch des k. d. Archaeol. Instituts*, 1901, p. 145. Cf. plus loin, p. 34.

époque ne considèrent l'aigle comme attribut du dieu solaire. Chamach[1]. Il est à présumer que l'aigle, oiseau de Zeus, s'allia aux Ba'al locaux — déjà assimilés au dieu solaire — lorsque ceux-ci furent identifiés au Zeus hellénique. Cette identification a dû être officiellement consacrée en Syrie sous les Séleucides ; mais elle était certainement admise dès avant Alexandre. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner les monnaies de deux régions où l'échange des idées sémitiques et grecques s'est établi avec le plus de suite. Nous voulons parler de la Cilicie et de Cypre.

Une série de monnaies cypriotes, frappées à Paphos dès 460 avant J.-C., portent le double symbole solaire; au droit, disque ailé au-dessus du taureau; au revers, aigle debout[2]. Donc dès le v[e] siècle avant notre ère, l'équivalence solaire des deux symboles *disque ailé* et *aigle* était admise en pays cypriote. On les figurait tous deux sur les monnaies, car il fallait être compris de la population grecque comme de la phénicienne. Une variété du type précédent, classée vers l'an 400, porte encore au droit le taureau surmonté du disque ailé; mais, au revers, l'aigle est figuré les ailes éployées[3].

A l'époque grecque le symbole phénicien du dieu disparaît et, à sa place, on grave le symbole de la déesse parèdre. De 320 à 310 av. J.-C., au type taureau surmonté du disque solaire est substituée la colombe surmontée du soleil sous forme d'étoile à huit rayons[4]. Le droit porte la tête d'Aphrodite couronnée du

1. Sur ce point cf. Fr. Cumont, *Masque de Jupiter sur un aigle éployé*, dans *Festschrift für Otto Benndorf*, p. 291 et s., et les observations d'Isid. Lévy, *Cultes et rites syriens*, p. 3.

2. E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, 747-752 et particulièrement le bel exemplaire 750. L'aigle, représenté par la tête seule, figure sur les monnaies dès 460 av. J.-C.; cf. *ibidem*, 745. Nous nous contentons en général d'indiquer les monnaies données en reproduction.

3. E. Babelon, *ibid.*, 753-760. La date de cette série est incertaine. Si l'on en jugeait simplement par le style, on serait tenté de la croire plus ancienne que la précédente.

4. On pourrait tenir cette étoile pour la planète Vénus ; cependant il est à remarquer que le véritable symbole de la déesse n'est pas l'étoile, mais le soleil (fréquemment en forme d'étoile à Cypre) dans le croissant.

stéphanos [1]. On connaît, du même roi Nicoclès, un tétradrachme, simple variante du type précédent, où les symboles sont définitivement remplacés par les divinités. Au droit, tête d'Aphrodite couronnée du stéphanos; au revers, Apollon nu, tenant une flèche et assis sur l'omphalos. M. Babelon a démontré que ce dernier type était bien propre à Paphos, car cette ville avait aussi son omphalos, et qu'Antiochus I Soter l'adopta pour ses monnaies en installant un omphalos à Antioche — peut-être l'omphalos même de Paphos [2].

Nous résumons ces variations dans le tableau suivant :

D.	℞.
Disque ailé au-dessus du taureau	Aigle debout
Disque ailé au-dessus du taureau	Aigle éployé
℞.	D.
Soleil au-dessus de la colombe	Tête d'Aphrodite
Apollon	Tête d'Aphrodite

Donc la première série fait apparaître le double symbole : disque ailé et aigle. La seconde témoigne que l'influence artistique grecque l'ayant emporté, il n'est plus besoin d'exprimer en deux langues le même symbole : les formes grecques prévalent et la déesse parèdre prend place à côté du dieu. Ces intéressantes séries sont interrompues par les monnaies frappées au type de l'aigle, emblème de Ptolémée I Soter.

Une autre ville de Cypre, Amathonte, fournit les mêmes constatations. Vers 410 avant notre ère, les monnaies de cette cité portent un lion couché à droite et rugissant; dans le champ, le soleil sous forme d'étoile à huit rayons [3]. Quelques années plus tard, vers 390, nous trouvons le même type avec une variante : le soleil est remplacé par un aigle aux ailes éployées [4].

En Cilicie, dès la première moitié du ɪvᵉ siècle avant notre ère, le grand dieu de Tarse, qualifié sur les monnaies et en caractères

1. E. Babelon, *Les Perses Achém.*, 762.
2. E. Babelon, *Les Rois de Syrie*, *Introd.*, p. XLIII-XLVIII.
3. Babelon, *Les Perses Achém.*, 730.
4. *Ibidem*, 731-736.

sémitiques de Ba'al-Tarz, est identifié à Zeus : « Baaltars, assis à gauche, sur un trône sans dossier; le dieu est barbu, il a la poitrine entièrement nue, sa clamyde enroulée autour de ses jambes; de la main gauche il tient un bouquet formé d'un épi et d'une grappe de raisin; de la main droite il porte transversalement un sceptre surmonté d'un aigle[1] ».

Un peu plus tard — de 361 à 333 av. J.-C. — comme pour mieux préciser l'appartenance de l'aigle au dieu, cet oiseau est représenté posé sur la main même qui tient l'épi et la grappe. Le revers porte le symbole — sur lequel nous reviendrons — particulier aux divinités solaires : lion dévorant un taureau[2], parfois remplacé par son équivalent : lion dévorant un cerf[3], ou simplement l'aigle, les ailes à demi éployées, debout sur un soc de charrue[4].

Avant l'arrivée d'Alexandre, Ba'al-Tars a si bien pris l'aspect de Zeus que, sous la domination grecque, le même type, parfois privé de ses attributs, continuant à être frappé, on se demande s'il faut interpréter Ba'al-Tars ou Zeus[5].

Les mêmes transformations se sont certainement produites en Syrie. Là où le Ba'al local était devenu un dieu solaire, c'est-à-dire presque partout, ce Ba'al local, considéré comme dieu suprême, fut identifié à Zeus et l'aigle passa du service de Zeus à celui du dieu solaire. Des légendes antérieures ou postérieures à l'événement ont pu faciliter le rapprochement de l'aigle et du dieu solaire; elles n'ont eu qu'une importance infime[6].

1. Babelon, *Les Perses Achéménides* p. 187-188; de 378 à 372 av. J.-C. Dans la variante 169 (de 379 à 374 av. J.-C.), le sceptre ne serait-il pas aussi terminé par un aigle? Les monnaies au type du Ba'al-Tars ont été imitées par la ville de Gazioura sur l'Iris qui a représenté ainsi son Ba'al-Gazir (cf. Babelon, *ibid.*, p. LXXXIII, 388-399), vers 350 av. J.-C.
2. *Ibidem*, 214.
3. *Ibidem*, 201.
4. *Ibidem*, 227.
5. Babelon, *ibidem*, 302-303 : « Baaltars ou Zeus ».
6. Ainsi la légende que l'aigle peut fixer le soleil (cf. le décor de la tiare de Tigrane le Grand sur ses monnaies frappées en Syrie, et l'article *Adler* dans Pauly-Wissowa); la légende de Delphes : envoi de deux aigles par Zeus pour

On essaya de définir plus étroitement les fonctions de l'aigle au regard de son nouveau maître. Le disque ailé, comme le prouve notre figure 5, fut interprété en disque solaire emporté par l'aigle. Le symbole d'Ormuzd, disque ailé combiné avec un torse humain, fut peut-être le prototype des représentations de l'aigle emportant Hélios. Vers 381 avant notre ère, les monnaies frappées à Issus portent au droit un Ba'al debout, demi-nu, la clamyde enroulée autour des jambes et rejetée sur l'épaule gauche. Il tient sur la main droite un aigle aux ailes éployées et s'appuie de la gauche sur un long sceptre. Au revers est figuré un dieu, buste nu posé sur un disque ailé, qui a été appelé Ormuzd ou Kronos[1]; ce ne sont là que des noms étrangers. Ce dieu est le même Ba'al solaire local identifié à Zeus au droit et à Ormuzd au revers.

On connaît la prédilection avec laquelle les peuples de Syrie et particulièrement les Phéniciens ont représenté leurs dieux sous la forme de génies ailés. A ce point de vue un sceau phénicien publié par M. Clermont-Ganneau est des plus instructifs[2]. Un dieu y est représenté sous les traits d'un homme debout muni de quatre ailes et d'une queue d'oiseau. Les quatre ailes sont figurées comme celles du scarabée; mais la queue d'oiseau ne peut s'expliquer que par le disque ailé, supposé placé derrière le personnage. Le dieu ainsi représenté offre donc des caractères très nets de dieu solaire. D'autre part, M. Clermont-Ganneau l'a justement rapproché du dieu El-Kronos décrit par le Pseudo-Sanchoniathon et que M. de Vogüé avait déjà reconnu dans un cachet phénicien. Il en résulte qu'il faut attribuer un caractère solaire au dieu El-Kronos. Cette conclusion est vérifiée par une inscription de Beyrouth[3]: Κρόνου Ἡλίου βωμός et nous aurons occasion de l'utiliser en étudiant certain monument palmyrénien.

fixer la place de l'omphalos. Dans la légende de la fondation d'Antioche, l'aigle apparaît comme le messager du dieu local.

1. Babelon, *Les Perses Achém.*, 156; Six, *Numismatic Chronicle*, 1888, p. 122.
2. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, IV, p. 158 et s.
3. Colonna-Ceccaldi, *Rev. Arch.*, 1872, I, p. 253 et s., reproduit *Monuments de Chypre*, p. 213 et s. Cf. les textes d'auteurs anciens réunis par Ed. Meyer, dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 1226-7.

On a pu chercher d'autres formules plus grecques[1] pour représenter Hélios emporté sur les ailes de l'aigle et symboliser la marche du Soleil; le point de départ de cette représentation doit être cherché dans les génies ailés, particulièrement dans le disque ailé d'Ormuzd, adoptés par les Sémites pour leurs Ba'al solaires. Nous reproduisons (fig. 6) un relief barbare, mais intéressant, car il provient de Ba'albeck[2] : le Jupiter Héliopolitain y est représenté emporté par deux aigles. Le revers du bronze de Graz figurant le même dieu porte l'aigle[3]. Malakbel, dieu solaire de Palmyre, est aussi figuré en buste d'Hélios sur l'aigle éployé[4]. Le bronze du musée de Bruxelles, d'un travail si remarquable, étudié par M. Franz Cumont, combine très heureusement ces notions diverses : l'aigle, la tête baissée, porte entre ses ailes éployées le masque d'Hélios en forme de disque[5]. Enfin nous



Fig. 6. — Ba'albeck. V. Oppenheim, *Vom Mittelmeer z. pers. Golf*, I, p. 47.

1. L'art grec n'ignore pas les personnages portés par l'aigle ; mais ce n'est point là un type courant. Tantôt le sujet, comme Zeus porté à travers les airs par son aigle (Overbeck, *Griesch. Kunstmythologie*, I, Münztafel III, 30), est traité dans un sentiment tout différent; tantôt, comme sur un débris de lampe de Cyrénaïque (Clermont-Ganneau, *Album d'Arch. Orient.*, pl. IV, 7), l'influence orientale est indéniable. Le dieu solaire aux ailes d'or et le buste solaire figuré dans le disque à rayons ne sont pas inconnus de l'art grec (cf. les reproductions de vases grecs dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 1995 et 1998), mais ils ne paraissent pas avoir déterminé le type oriental dont nous nous occupons. Cf. K. Sittl, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, p. 37.

2. Aujourd'hui au musée de Berlin. Il faut en rapprocher le décor — soleil sous forme d'étoile entre deux aigles — de la tiare arménienne de Tigrane le Grand sur des monnaies frappées en Syrie ; cf. Babelon, *Les Rois de Syrie*, p. CCII et pl. XXIX. Même tiare portée par Antiochus II Theos; cf. Wroth, *Galatie, Cappadocia and Syria*, p. 105 et pl. XIV, 8. Il est difficile d'utiliser le disque ailé figuré au-dessus d'un aigle (?), Renan, *Mission*, pl. IX, après les réserves faites par l'auteur, *ibid.*, p. 851.

3. W. Gurlitt, *Archaeol.-Epigr. Mitt. aus Oester.-Ungarn*, t. XIV, p. 120 et s. Quoique emprunté à un type monétaire, l'aigle est ici en rapport significatif avec Jupiter Héliopolitain.

4. Sur l'autel de Rome, Lajard, *Mém. de l'Acad.*, t. XX, p. 14, pl. I. Nous reviendrons, p. 59 et s., sur la signification des autres motifs de cet autel, un des monuments les plus intéressants pour la mythologie syrienne.

5. Fr. Cumont, *Festschrift für Otto Benndorf*, p. 291-95.

signalerons comme interprétation grécisante du disque ailé le groupe gravé sur la cuirasse de la statue impériale de Carnuntum : deux Victoires soutiennent dans leur vol un objet circulaire, le disque solaire, semble-t-il[1].

Les contacts entre la représentation purement grecque, si l'on s'en tient à la facture, d'un motif comme celui des soffites de Baetocécé et l'ancien disque ailé égypto-phénicien sont tels, que nous ne savons comment interpréter un fragment relevé par le P. Ronzevalle et dont il a eu l'obligeance de nous communiquer une photographie (fig. 7). Ce relief a été trouvé par lui à el-Ḥadeth, au pied du versant oriental du Liban, à deux heures et demi au nord de Karak-Noûḥ. Quatre étoiles sont dessinées dans le champ ; trois autres, symétriquement placées, devaient compléter la représentation des sept planètes[2] comme sur le soffite de Palmyre cité plus haut. Toutefois, on remarquera que la moulure, qui délimite le champ du relief, serre de très près le fragment d'aile conservé : la place manque pour loger la partie inférieure de l'aigle. On doit donc se demander s'il ne faut pas restituer un disque ailé comparable à celui de notre figure 5. La découverte du voussoir central peut seule trancher la question[3].

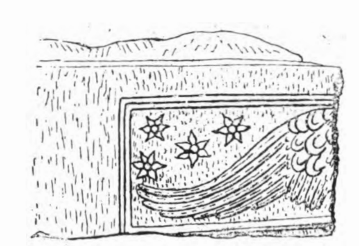


Fig. 7. — El-Ḥadeth.

1. Studniczka, *Archaeol.-Epigr. Mittheil. aus Oesterreich-Ungarn*, t. VIII, p. 63, pense que les Victoires dansent en rond en tenant une couronne. Mais le disque qu'elles tiennent est plein et tout à fait comparable au disque solaire — une rosace gravée au centre — que tient levé au-dessus de sa tête une Victoire du musée d'Avignon (cataloguée sous le n° 144 B ; bronze ; 0m,120 de haut, acquis vers 1889). Des Victoires identiques à cette dernière sont figurées comme acrotères d'un temple de Beyrouth, Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. I, 9 et pl. XIV, 5. Cf. J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, pl. I et plus bas, p. 65.

2. Même disposition des planètes sur certains monuments mithriaques, ainsi Cumont, *Textes et Mon.*, II, p. 198, fig. 23.

3. Irby et Mangles, trouvant à Kerak (Moab) un débris d'aile, hésitent à l'attribuer à un disque ailé ou à un aigle d'époque romaine. Le passage est cité par Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, III, p. 133-4.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter que le fragment d'el-Ḥadeth porte une décoration de soffite comme à Baetocécé, Ba'albeck et Palmyre.

Le soffite ne pouvait être utilisé que dans les somptueuses constructions de l'époque romaine : il devait être large et à une assez grande hauteur. Tout d'abord l'aigle dut être placé sur le linteau, là où jadis on sculptait le disque ailé[1]. Une position intermédiaire se rencontre dans le temple de Sî'a (Ḥaurân) près El-Qanawât, où un aigle est sculpté sur le soffite de l'architrave les ailes éployées, la tête faisant saillie en avant de la façade[2]. Au-dessus de lui, sur le linteau, est figuré l'astre solaire (fig. 8). Ainsi

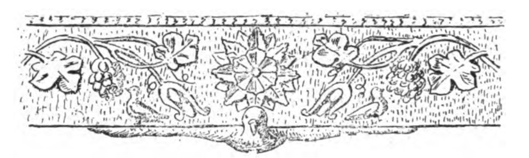


Fig. 8 — Sî'a. Vogüé, *Syr. Centr.*, *Arch.*, I, pl. 3.

ce motif se rattache étroitement au type du Soleil porté par l'aigle. On remarquera que le temple de Sî'a date d'Hérode le Grand, comme l'ont démontré les fouilles de M. de Vogüé. Il est donc bien antérieur aux temples de Baetocécé, Ba'albeck et Palmyre.

En Orient, à l'époque gréco-romaine, l'aigle symbolise donc Hélios. Aussi tel bronze de provenance syrienne (fig. 9), représentant un aigle, porte sur le socle la mention : ΗΛΙΟϹ[3]. Ce symbo-

1. Cette disposition s'observe à Baetocécé sur un temple secondaire, cf. *Rev. Arch.*, 1897, I, p. 327, fig. 12 : l'aigle éployé est posé sur la corniche du linteau. A Sî'a, (Vogüé, *Syrie Centr.*, *Architect. civile et rel.*, I. p. 34 et p. 33, fig. 4), un grand aigle éployé est représenté au centre d'un bandeau, sous la corniche supérieure du temple. Aigle éployé sur un linteau de porte à Qadès de Nephtali, Renan, *Mission*, p. 685.

2. De Vogüé, *op. cit.*, I, p. 34 et pl. 3.

3. Ce bronze, haut de $0^m,10$ avec le socle, fait partie du cabinet de M. Ludovic de Contenson qui l'a rapporté de Nizib, entre 'Aintâb et Biredjik, lors de son fructueux voyage en Syrie, en compagnie de l'abbé J.-B. Chabot. Cf. p. 66.

lisme explique l'horreur que les aigles sculptés inspiraient au peuple de Jérusalem[1]. Par contre, sur l'ancien sol païen comme en Égypte[2], l'aigle, symbole solaire, servit à représenter le Christ.

Il serait tentant de reconnaître dans le dieu *Nasr* des Arabes l'écho du culte syrien. Un passage de la *Doctrine de Addaï*



Fig. 9. — Nizib.

l'apôtre établit le rapprochement : « Il y en a aussi parmi vous (habitants d'Édesse) qui adorent... l'aigle comme les Arabes[3] ». Mais l'hypothèse serait aventurée; le dieu Nasr figure dans les inscriptions sabéennes et se rattache vraisemblablement à une mythologie distincte.

§ 4. — Hélios psychopompe.

Sur les monuments de Baetocécé et de Ba'albeck l'aigle tient dans ses serres le caducée, détail d'explication délicate sur lequel M. Isidore Lévy nous paraît avoir fait la lumière. Il remarque

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, vi, 2.
2. Jean Clédat, *Recherches sur le Kôm de Baouît*, *C. R. Acad. des Inscript.*, 1902, p. 545.
3. Rubens Duval, *Journal Asiat.*, 1891, II, p.229. Sur le dieu Nasr, cf. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, p. 23.

que le caducée entre les serres de l'aigle ne peut appartenir qu'au Zeus suprême : « celui-ci a donc dû, par quelque côté, être lui-même rapproché d'Hermès »[1]. Et il cite à l'appui le texte de Portus dans lequel le grand dieu de Ba'albeck est qualifié de Jupiter Optimus Maximus *Angelus* Heliopolitanus. « Comme le Ba'al suprême n'a pu exercer les fonctions subalternes souvent attribuées au fils de Maia, *Angelus* ne peut guère désigner en lui que le psychopompe »[2].

On concevra la complication du problème quand on remarquera que ce Jupiter Héliopolitain au caducée fait partie d'une triade comprenant Vénus et Mercure[3]. M. Isidore Lévy identifie ce dernier à Malakbel assimilé à *Sol* et cette identification serait due à un calembour populaire : *mal'ak-Bel* « messager de Bel »[4].

De son côté, M. Lidzbarski, étudiant les dieux de Palmyre, arrivait à cette conclusion que Be'elsamîn n'était pas le grand dieu local de Palmyre comme on l'admettait, mais que c'était Malakbel, dieu solaire, de son vrai nom Chamach. Le dieu Bel de Babylone, dieu du soleil levant et du soleil printanier, ayant été adopté à Palmyre, une spéculation théologique aurait considéré Chamach comme « messager de Bel », *mal'ak-Bel*, qui se serait contracté en *malakbel*. Malakbel-Chamach et Bel seraient les principaux dieux de Palmyre[5]. M. de Vogüé avait déjà distingué deux séries de divinités composées chacune d'un dieu solaire et d'un dieu lunaire : Bel et Yaribôl d'une part ; Malakbel et Aglibôl de l'autre.

Le bas-relief palmyrénien — trouvé à Ḥomṣ — que nous

1. Isid. Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud* (extr. de *Rev. des Études Juives*, 1901, t. XLIII), p. 5.

2. *Ibidem*, p. 5-6.

3. Perdrizet, *C. R. Acad. des Inscript.*, 1901, p. 131 et *Revue des Études Anciennes*, 1901, p. 258; Fr. Cumont, *Musée Belge*, 1901, p. 149; Isid. Lévy, *loc. cit.*, p. 2 et s.

4. L'explication de מלך par מלאך dans les vocables divins complexes a été proposée par Ph. Berger, *L'Ange d'Astarté* dans *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss*, p. 37-55, Paris, 1879 ; Clermont-Ganneau, *Revue Critique*, 1880, I, p. 85-94 ; Ph. Berger, *Sur le nom propre Baal-Maleac*, dans *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. IV, p. 356 ; Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, V, p. 153.

5. Lidzbarski, *Balsamem* dans *Ephem. f. sem. Epigr.*, I, p. 255 et s.

avons cité pour y reconnaître la déesse Allât-Athéna[1], nous offre comme dieu principal, vêtu en empereur romain, un dieu solaire où l'on peut reconnaître soit Malakbel, soit Bel et probablement les deux réunis. Dans l'inscription il ne reste plus du nom divin que les deux lettres ΛΩ. Nous inclinerions à restituer à la première ligne : θεοῖς πατρῴοις Βήλῳ Μαλαχβή]λῳ Ἰαρεβώλῳ Ἀγλιβώλῳ... Il manquerait à côté de Bel-Malakbel un personnage représentant Yaribôl-Aglibôl[2]. Bel était vraiment un dieu guerrier : une intaille le figure en Arès, nu, casqué et tenant la lance[3]. Aussi c'est ce dieu que nous proposerons de reconnaître dans la dédicace : Ἄρῃ θεῷ πατρῴῳ ἐπηκόῳ et nullement Azizos[4].

Il apparaît avec évidence que, dans la triade héliopolitaine composée de Jupiter, Vénus et Mercure, ce dernier ne peut être identifié à Malakbel, le grand dieu solaire de Palmyre. Palmyréniens et Héliopolitains, ayant à comparer leurs dieux, ne pouvaient hésiter à rapprocher le Jupiter Héliopolitain solaire de Malakbel-Sol.

Nous ne nions pas que Malakbel ait été identifié à Mercure ; nous montrerons ci-après, en interprétant quelques monuments palmyréniens, que cette identification a été poussée jusque dans de curieux détails. Mais nous croyons que Malakbel a été identifié à Hermès-Hélios comme le Jupiter Héliopolitain et non à Mercure, troisième personnage de la triade héliopolitaine.

Pour proposer cette dernière identification, on s'appuie sur une inscription d'Abila de Lysanias qui nous livre le double nom de Mercure-Malkibel[5]. Mais cette inscription prouve uni-

1. Cf. plus haut, p. 9, n. 2.

2. Nous nous fondons sur la comparaison avec le relief de la Vigna Bonelli publié par Visconti, *Annales de l'Inst. de corresp. arch.*, 1860, p. 423 et s., pl. R 1 *a*, *b* et signalé plus haut, p. 9, n. 2.

3. De Vogüé, *Mélanges*, p. 119, pl. 5, fig. 22. Il est à remarquer que le symbole de Bel-Marduk paraît être la lance; cf. J. de Morgan, *Délégation de Perse*, *Mémoires*, t. I, p. 167 et s.

4. Visconti, *Annales de l'Inst. de corresp. arch.*, 1860, p. 434 et Drexler dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 2299.

5. Waddington, 1875 *a* et la juste remarque d'Isid. Lévy, *Cultes et rites sy-*

quement que le grand dieu solaire de Palmyre, comme le grand dieu solaire de Ba'albeck, avait des fonctions de psychopompe. Car vouloir retrouver le Mercure, troisième personnage de la triade héliopolitaine, dans tous les Mercure de la région, nous n'y pouvons songer. L'inscription de Ḥam : Μερκουρίῳ δωμίνῳ κώμης Χάμωνος suffirait à nous mettre en garde contre pareille tendance[1]. Nous avons dans ce dernier texte un dieu topique qui a pu subir toutes les identifications qu'on voudra, mais qui, en réalité, diffère des dieux voisins au même titre que le dieu Hadaranes ou le dieu Mifsenus. M. Isidore Lévy a justement rapproché le Mercure de Χάμων du Be'el-Ḥamon connu par une dédicace de Sarmizegethusa[2]. On doit en conclure que le Mercure de Ḥamon était un Ba'al solaire local qu'on ne peut confondre avec Mercure, troisième personnage de la triade héliopolitaine, et qui ne peut être comparé qu'au Jupiter Héliopolitain ou encore à Malakbel palmyrénien[3].

riens, p. 7, n. 1. Il vaudrait mieux dire (*ibid.*, p. 7-8) que Malkibel est une déformation de Malakbel sur le modèle de Aglibôl et de Yaribôl.

1. Texte publié d'abord par Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, I, p. 22, puis par R. Dussaud et Fr. Macler, *Voyage arch. au Ṣafâ*, p. 211, reproduit par P. Perdrizet, *Rev. des Études Anc.*, 1901, p. 264 et d'après ce dernier dans *Rev. Arch.*, II, 1902, p. 356 (*Ann. Epigr.*, n° 92), enregistré *CIL.*, III, 14162, 2 et p. 2328,74. Nous inclinons encore à expliquer σαφάρα par le mot syriaque ספרא « scribe » — explication adoptée par Lidzbarski, *Ephem.*, I, p. 336 — et non comme un patronymique. Le rapprochement de J. Halévy, *Revue Sémitique*, 1901, p. 183, entre 'Ιαύδα(ς) et le 'Ιεούδ de Philon de Byblos est curieux, mais reste douteux, ce dernier nom étant fort sujet à caution. Nous estimons que 'Ιαύδας est le patronymique. L'intercalation du titre entre le nom et le patronymique est d'usage sémitique.

2. Isid. Lévy, *loc. cit.*, p. 6 et n. 4, corrige Bebellahamon en Behellahamon, ce qui autorise un excellent rapprochement. Mais nous préférons admettre avec Goldziher un doublon et lire Bellahamon. Cela lui permet de résoudre l'énigmatique Benefal mentionné dans la même inscription à côté de Malagbel et de Manavat en lisant Be[ll]efal = Beellefarus connu par ailleurs; cf. Drexler dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 2297. Dans la discussion de la patrie du dédicant, il faut tenir compte qu'il pouvait par ses parents comme par lui-même — cf. les doubles ethniques si fréquents chez les Orientaux — appartenir à plusieurs localités.

3. La difficulté qui a empêché M. Isid. Lévy d'aboutir à cette conclusion, provient de ce qu'il considère l'aigle du soffite de Palmyre non comme le symbole de Malakbel, dieu solaire, mais comme le symbole de Be'el-Samîn. Cela l'en-

En résumé, l'épithète *Angelus* appliquée au Jupiter Héliopolitain équivaut au vocable *Mercure* attribué à Malakbel de Palmyre et au Ba'al de Ḥamon. On peut joindre à ce groupe le Jupiter Baetocécien qui a le caducée pour attribut. D'autre part, il faut laisser à son rang le Mercure, troisième personnage de la triade héliopolitaine, qu'il soit indigène ou d'importation romaine. Très probablement, alors que le Jupiter Héliopolitain était envisagé comme Hermès psychopompe, ce Mercure de troisième rang n'était que le dieu des routes et du commerce, celui que nous voyons représenté au revers des monnaies impériales d'Héliopolis, le caducée dans la gauche et la bourse dans la droite[1].

La question, dès lors, s'élargit. On ne saurait plus expliquer le caducée du Jupiter Héliopolitain par un emprunt fait à l'Égypte de certaines conceptions religieuses, conséquence d'un transfert de culte égyptien à Ba'albeck. Aux IIe-IVe siècles, ces conceptions étaient les mêmes non seulement à Baetocécé, à Ba'albeck, à Palmyre et à Ḥamon, mais encore par toute la Syrie et tout le monde romain. Elles étaient formulées par les néo-platoniciens à la faveur du syncrétisme qui combinait des notions égyptiennes avec la croyance d'origine chaldéo-perse que l'âme venait du ciel et y retournait en sept étapes[2].

Le Soleil pour les uns, la Lune pour quelques autres, accompagnait l'âme dans son ascension, servait de médiateur et jouait le rôle de dieu psychopompe. Le meilleur commentaire des représentations solaires en Syrie à l'époque romaine nous est fourni par le discours en l'honneur du Soleil que composa le dévot empereur Julien. Les théories de Julien sont celles du

traîne, *loc. cit.*, p. 4, à interpréter le soffite de Palmyre comme représentant Be'el-Samin, Malakbel et Aglibol.

1. Wroth, *Catalogue*, p. 294, n° 26 et pl. XXXVI, 9. Il ne faut pas oublier qu'Héliopolis, ville sainte, était une grande place de commerce. L'activité commerciale s'est transportée aujourd'hui à Zaḥlé.

2. Cf. pour la survivance de ces croyances en Syrie notre *Histoire et Religion des Noṣairîs*, p. 124 et s.

paganisme de son temps, et spécialement du paganisme syrien, car son discours n'est que la mise en œuvre des idées du Syrien Jamblique de Chalcis : « Honorons en commun Jamblique, l'ami du dieu (Soleil), chez qui j'ai puisé, entre mille richesses, le peu de détails qui se sont offerts à mon esprit dans ce traité »[1]. Le rôle de médiateur du Soleil, l'explication symboliste de ses fonctions d'aurige sont nettement indiqués : « Et quant à ces qualités plus divines qu'il accorde aux âmes, soit en les dégageant du corps, pour les rapprocher des essences qui participent de la nature divine, soit en faisant de la partie la plus subtile et la plus active de sa divine clarté une sorte de char, qui les porte sans obstacle vers une génération nouvelle, que d'autres les célèbrent dignement: je tiens moins à les démontrer qu'à y croire »[2].

Ces notions étaient de foi courante à la fin du paganisme officiel. M. Franz Cumont, étudiant leur action dans le culte de Mithra, y voit avec Anz une transformation des vieilles doctrines babyloniennes effectuée sous l'influence du mazdéisme[3]. Le rôle de médiateur que joue Mithra est en effet identique au rôle d'Hélios médiateur, et ceci nous explique la dédicace syncrétiste à Ἀπόλλων Μίθρας Ἥλιος Ἑρμῆς[4]. Un bas-relief mithriaque tire quelque lumière des représentations symboliques syriennes. Il figure, entre autres scènes, l'ascension de Mithra, à la fin de sa carrière terrestre, dans le char du Soleil. Au-dessus du Soleil conduisant son char « vole un adolescent, le front couronné d'ailerons, tenant de la main gauche le caducée et étendant la droite comme pour montrer à Sol le chemin »[5]. Le sculpteur

1. Julien, *Orat.*, IV, 157, trad. Talbot, p. 136.
2. Julien, *Orat.*, IV, 152, trad. Talbot, p. 131.
3. Fr. Cumont, *Textes et Mon.*, I, p. 36 et s.
4. *Ibidem*, p. 144-5. Le fait que la planète Mercure ait été l'objet d'une lutte entre Apollon et Hermès ne suffit pas à expliquer la réunion de ces noms, alors surtout que l'astre visé n'est nullement Mercure, mais le Soleil. Du même ordre est l'inscription, *Rev. des Etudes grecques*, 1888, p. 311 et s. : εἷς Ζεὺς Σέραπις καὶ Ἥλι(ο)ς Ἑρμάνουβις ; cf. S. Reinach, *Chroniq. d'Orient*, I, p. 580.
5. Fr. Cumont, *ibid.*, II, p. 336, fig. 213, monum. 235*c*; cf. I, p. 125 et n. 4.

voulant exprimer le rôle de psychopompe du Soleil a dédoublé sa personnalité en conducteur du char et conducteur des âmes. On ne pouvait mieux faire pour traduire plastiquement la conception syncrétiste qui s'affirme dans la dédicace à Apollon-Mithra-Hélios-Hermès que nous venons de citer.

Ces points établis, nous aboutissons pour les soffites de Baetocécé (fig. 3) à l'explication suivante : L'aigle, devenu l'attribut puis l'emblème du Ba'al solaire local, tient dans ses serres le caducée qui rappelle le rôle de médiateur des âmes attribué au Soleil; les deux éphèbes qui le flanquent sont Azizos-Phosphoros et Monimos-Hespéros.

Les variantes de ce motif signalées à Ba'albeck et à Palmyre ont la même valeur solaire et visent, le premier, Jupiter Héliopolitain, le second, Malakbel. Autour de ces deux soffites viennent se grouper des monuments qu'il nous faut passer en revue comme autant d'éléments de comparaison.

Mais auparavant, nous voulons signaler comme se rattachant aux mêmes conceptions, certaines exclamations gravées sur des stèles funéraires : Ἄμμων νικᾷ [1] ou Ἄμμων ζήτω [2] dont Waddington disait : « On ne voit pas trop ce que signifie à la fin l'invocation au dieu Ammon, sur un monument funéraire » [3]. Sur la première de ces stèles, Jupiter Ammon est représenté la tête radiée mais sans corne. Ces formules sont des invocations au soleil médiateur.

§ 5. — Jupiter Héliopolitain.

Par une rencontre aussi heureuse qu'elle est rare en Syrie, nous connaissons, d'après de nombreux monuments, le simulacre du grand dieu solaire de Ba'albeck, le Jupiter Heliopolitanus

1. Waddington, 2313.
2. Wadd., 2382.
3. Wadd., 2382. Sur un autre caractère de Jupiter Ammon : dieu des fontaines, cf. Perdrizet, *Revue Biblique*, 1900, p. 436-438.

que décrit Macrobe[1]. Nous grouperons ces monuments en deux séries :

I. — *Bas-reliefs et statuettes.*

1. Bas-relief en marbre du Musée Calvet à Avignon, trouvé en 1838 à Marseille. Hauteur : 0m,55[2].

2. Partie inférieure d'une statuette de marbre entre deux taureaux, trouvée à Byblos et publiée comme statuette d'une déesse. Actuellement au Collège américain de Beyrouth[3].

3. Cippe de Nîmes, découvert dans cette ville en 1752, portant une dédicace à I·O·M·H· et au dieu topique Nemausus. Calcaire. Hauteur : 0m,90[4].

4. Cippe de Dair el-Qalʿa (Liban) trouvé par le P. Ronzevalle. Dédicace à I·O·M·H. Calcaire. Hauteur : 0m,93[5].

5. Autre cippe de Dair el-Qalʿa. Propriété Naccache. Dédicace. Calcaire[6].

6. Statuette de bronze au Joanneum de Graz. Provenance inconnue. Hauteur : 0m,143[7].

1. *Saturn.*, I, 23 : « Assyrii quoque Solem sub nomine Jovis, quem Δία Ἡλιουπολίτην cognominant, maximis caeremoniis celebrant in civitate quae Heliopolis nuncupatur... Simulacrum enim aureum specie imberbi instat dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicas quae cuncta Jovis Solisque consociatam potentiam monstrant. » Ce texte, que Lenormant a eu le mérite de rapprocher du cippe de Nîmes, a été discuté à nouveau par le P. Ronzevalle, *Comptes Rendus Acad. des Inscript.*, 1901, p. 443 et s.

2. Bazin en a donné une excellente héliogravure dans *Revue archéologique*, 1886, II, pl. XXVI. A été identifié par P. Wolters, *American Journal of Archaeology*, 1890, p. 65-68.

3. Bliss, *PEF.*, *Q. St.*, 1894, p. 119.

4. Fr. Lenormant, *Gaz. Archéol.*, 1876, p. 78-82, pl. XXI ; E. et F. Germer-Durand et A. Allmer, *Inscript. antiques de Nîmes*, 1893, p. 3-6 ; Bondurand, *C. R. Acad.*, 1901, p. 861-864. Cf. Drexler dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 1992-3 ; S. Reinach dans Saglio, *Dict. des Antiquités*, s. *Heliopolitanus*, et P. Perdrizet, *ibid.*, s. *Jupiter*.

5. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 437 et s.

6. Ronzevalle, *ibid.*, p. 453 et s.

7. W. Gurlitt, *Archaeol.-Epigr. Mittheil. aus Oester.-Ungarn*, t. XIV, p. 120 et s.

7. Statuette de bronze appartenant à M. J. Loeytved de Beyrouth et provenant de Kefr Djezzin près Byblos[1].

8. Fragment de bas-relief calcaire, rapporté de Sarba, près Djouni, au musée du Louvre par Renan et identifié par M. Clermont-Ganneau[2].

9. Cippe trouvé à 'Ain-Djouch, à quatre kilomètres à l'est de Ba'albeck[3].



Fig. 10. — Cabinet des Médailles.

10. Il faut probablement ajouter à cette liste un monument encore inédit et que nous connaissons seulement par la mention du P. Ronzevalle : « La *déesse* syrienne, dont j'ai découvert un bas-relief à Nîḥâ près Karak Nouḥ, est sculptée entre deux taureaux[4] ». Ce monument est sans doute le même que celui signalé par M. Puchstein comme représentant le dieu Hadaranes : « Dafür ist aber eine zweite, gut erhaltene Darstellung desselben Gottes die im Typus mit den Bildern des Heliopolitanus übereinstimmt, von Krencker in einer Capelle zu Nicha entdeckt[5] ». Ce relief a été transporté à Ba'albeck.

11. On doit peut-être compter une onzième réplique du simulacre de Jupiter Héliopolitain. En effet, M. Salomon Reinach a classé sous la rubrique Artémis une divinité debout entre deux taureaux, le corps pris dans une gaine[6]. Le savant conservateur du Musée de Saint-Germain a publié ce marbre d'après Cavalleriis[7] et le juge une « fraude évidente ». Il n'y a aucun doute que ce marbre soit mal restauré ; mais il y aurait lieu de vérifier si

1. Sera prochainement publiée par M. Clermont-Ganneau dans son *Recueil d'Archéol. Orient.*; cf. la séance du 27 février 1903 de l'Académie des Inscriptions.

2. Renan, *Mission*, p. 843, n° 70, pl. XXII, 4 ; cf. Clermont-Ganneau, séance du 27 février 1903 de l'Acad. des Inscriptions.

3. Puchstein, *Jahrb. d. kais. deutschen Arch. Instituts*, 1902, p. 102.

4. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 458.

5. Puchstein, *Jahrb. d. kais. deutschen Arch. Instituts*, 1901, p. 158-159, confirmé *ibid.*, 1902, p. 102.

6. S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, II, p, 322, 1.

7. Cavalleriis, *Antiq. statuarum urbis Romae*, II, 8.

une partie tout au moins n'est pas antique, auquel cas nous aurions une réprésentation de Jupiter Héliopolitain.

II. — La seconde série comprend :

1. Décor de cuirasse sur une statue impériale de Carnuntum[1].
2. Monnaies de Néapolis en Samarie[2].
3. Monnaies d'Eleuthéropolis de Judée[3].
4. Onze ou treize pierres gravées[4].

Nous passerons rapidement en revue les monuments de la première série que leur caractère votif et leurs dimensions permettent de rapprocher plus facilement de l'idole type. Les reproductions que nous donnons ci-après nous dispensent de

1. Studniczka, *Arch.-Epigr. Mitt. aus Oest.-Ung.*, t. VIII, p. 59 et s., pl. II.
2. De Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte*, p. 250, 5-7 et probablement p. 255-6, 1-3, dont la description est à rectifier; cf. Drexler dans *Roscher's Lexik.*, II, 1180.
3. De Saulcy, *ibid.*, p. 243, 2. Les monnaies de Dium de la Décapole, *ibid.*, pl. XIX, 9, montrent une copie plus libre du même type.
4. Trois pierres du Cabinet des Médailles : Chabouillet, *Catalogue*, 1616 et 1617 signalées par Drexler dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 1181. La description de Chabouillet — en dehors de l'attribution à Cérès, reproduite dans le *Guide* de 1900 — est incomplète : les deux taureaux très nettement gravés ne sont pas signalés. Les deux pierres auraient été rapportées de Syrie par Guys. Le n° 1616 nous paraît avoir été publié par Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. V, 2, qui l'attribuait alors à la collection du chevalier Petré. Le 1617, d'un travail plus soigné, est inédit; nous le reproduisons, fig. 10, en l'agrandissant. La troisième pierre du Cabinet des Médailles, n° 97 de la collection de Luynes, a été publiée par Perdrizet, *Revue des Études Anc.*, 1901, p. 264. — Trois pierres du British Museum signalées par Drexler, *loc. cit.*, d'après *A Catalogue*, n°s 772, 773 et 775. Cette dernière, provenant de la collection Mertens-Schaffhausen, a été publiée par Lajard, *loc. cit.*, pl. XIX G, 15 : le dieu est figuré entre Aphrodite et Athéna. — Drexler, *ibid.*, signale une intaille du Museo Borgiano où Jupiter Héliopolitain figure entre Vénus et Mercure. Sur cette triade, cf. plus haut, p. 24 et le bas-relief en calcaire signalé dans *Jahrbuch des k. d. arch. Instituts*, 1902, p. 91. — Une pierre gravée du Musée de Berlin publiée par Furtwaengler, *Beschreibung*, 8421, identifiée par Perdrizet, *Rev. des Etud. Anc.*, 1900, p. 17 et s. — Trois autres intailles publiées par Lajard, pl. III B, 5 (cabinet du baron Roger, inscription VIBI), pl. XIV A, 8 (avec le buste de Sérapis), pl. XIV G, 5 (collection Montlezun) ont été identifiées par Imhoof-Blumer; cf. Studniczka, *Archaeol.-Epigr. Mitt.*, t. VIII, p. 62. — Drexler signale encore avec doute Caylus, *Recueil d'Ant.*, VI, pl. XLV, 1 et *Catalogue de la collect. de Fegervary de Pulsky*, n° 752.

reprendre les descriptions déjà faites. Nous insisterons seulement sur les points douteux et sur les détails qui nous permettront d'établir nos conclusions.

1. *Bas-relief du Musée Calvet à Avignon* (fig. 11). — Le calathos est comparable à celui du bronze de Graz dont nous parlons plus loin.

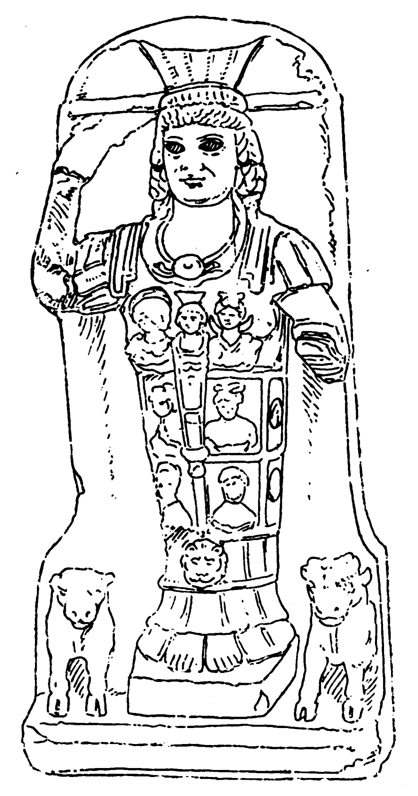


Fig. 11. — Avignon. Musée Calvet.

Un examen attentif de l'original nous a permis de distinguer, soutenu par un collier et à la place habituelle du *gorgonéion*, un disque flanqué des *uraeus*[1]. Nul doute que le disque signalé plus bas dans le cippe de Dair el-Qal'a n'ait la même valeur solaire.

1. Bondurand, *C. R. Acad.*, 1901, p. 863, a signalé des dauphins.

Aïnsi se trouve nettement confirmée l'attribution du disque flanqué des uraeus comme symbole du Jupiter Héliopolitain, que nous avions présumée d'après les éléments décoratifs d'une *concha* à Ba'albeck [1].

Le procédé consistant à attacher un symbole au cou de la divinité ou de l'animal-attribut n'est pas sans exemple en Syrie. Nous citerons le masque en argent de Bacchus suspendu au cou d'une panthère de bronze provenant du Liban [2] et le fragment d'épervier trouvé à Arsouf (Apollonias). Ce dernier porte au cou un disque dans lequel M. Clermont-Ganneau a déchiffré ΙΟΥΛΙΑΝΟϹ [3]. Nous considérons cet épervier comme l'emblème de l'empereur Julien identifié au dieu-soleil [4].

Dans le relief du musée Calvet, la partie supérieure de la gaine est nettement formée d'une cuirasse. Autour du corps sont représentés six bustes de divinités et un hermès. Ce dernier figure un dieu imberbe muni du calathos; il faut y voir sinon le Jupiter Héliopolitain lui-même, du moins quelque dieu similaire [5]. M. W. Gurlitt a songé à la déesse parèdre. D'après le savant professeur de Graz, l'hermès reposerait sur la tête de lion. Or, la divinité unie au lion ne peut être que la déesse parèdre [6]. A bien considérer, l'hermès ne repose pas sur la tête de lion qui, ici, a la valeur d'un emblème solaire indépendant de la déesse parèdre. Il nous offre plus particulièrement l'image du dieu Γενναῖος que les Héliopolitains adoraient sous la forme d'un lion dans le temple même de Jupiter Héliopolitain [7]. On comparera le marbre de Beyrouth (fig. 12).

Quant aux six bustes de divinités, l'identification est incer-

1. Plus haut, p. 15, fig. 5.
2. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine et en Phénicie*, p. 125, n° 104 et pl. III, E.
3. *Ibidem*, p. 134, n° 121 et pl. II, H.
4. Cf. notre *Mission dans les rég. désert. de la Syrie moyenne*, p. 478, n. 1.
5. Bondurand, *C. R. Acad.*, 1901, p. 863 y reconnait Jupiter Héliopolitain. Nous penchons plus loin, p. 44, pour un dieu similaire tel que Ba'al-Marqod.
6. W. Gurlitt, *Arch.-Epigr. Mitt.*, XIV, p. 123.
7. Damascius dans Migne, *Patrol. gr.*, t. CIII, 1292. Nous aurons l'occasion de revenir sur le dieu Gennaios; cf. plus loin, p. 57, n. 4.

taine à l'exception des deux premiers. En voici la liste en allant de gauche à droite et de haut en bas : Un dieu à tête nimbée, Hélios ou Apollon; une déesse avec croissant lunaire derrière les épaules, Séléné ou Artémis; une divinité portant le calathos; un buste nu, Mercure? Puis une déesse ou un dieu casqué, Mars? Enfin un dieu barbu, Hercule?

Nous signalerons encore un élément accessoire de la décoration de la gaine. De part et d'autre des bustes on distingue trois

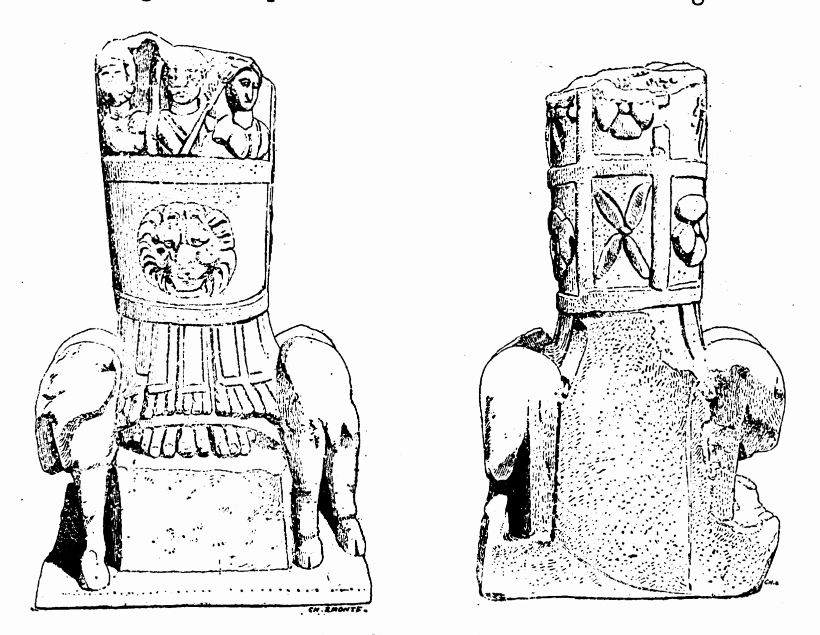


Fig. 12. — Beyrouth. Collège Américain. Face et revers.

disques en relief occupant le centre des compartiments latéraux. Ces disques avaient été réservés pour être taillés en rosace. On peut comparer, pour ce détail de technique, un ossuaire juif de Jérusalem à ornementation en relief, publié par M. Clermont-Ganneau. Sur la partie droite de l'ossuaire subsiste un disque qu'on a négligé de découper en rosace tandis que, sur la partie de gauche et symétriquement, la rosace a été achevée. On aperçoit nettement sur l'excellente héliogravure la circonfé-

rence du cercle primitif[1]. Les rosaces ne font donc pas défaut, comme on l'a cru, dans le relief du Musée Calvet.

2. *Partie inférieure d'une statuette entre deux taureaux*[2]. (fig. 12). — On n'hésitera pas à rapprocher ce fragment du bas-relief précédent. Le masque de lion, les deux taureaux et, sur le revers, les rosaces sont caractéristiques. Les trois bustes de divinités représentent, à gauche, le même dieu barbu qui figure en dernier dans la série du monument précédent, peut-être Hercule. Au centre, un buste féminin (?) voilé. A droite, un buste de déesse, semble-t-il. La mutilation de ce monument est d'autant plus à déplorer qu'en dehors des bronzes de Graz et de Beyrouth — que l'absence des taureaux relègue au second plan — c'est le seul exécuté en ronde bosse. Ayant l'avantage d'avoir été trouvé en Syrie, il nous montre que le marbre du Musée Calvet, auquel il se rattache étroitement, a une grande valeur documentaire pour déterminer les éléments de la statue type. Aussi, sans prétendre donner à notre classement une trop grande rigueur, avons-nous placé en tête le marbre du Musée Calvet qui réunit à la bonne conservation la fidélité au type primitif.

3. *Cippe de Nîmes* (fig. 13). — La gravure donnée par Lenormant et reproduite par Wolters a entraîné des erreurs graves. Le P. Ronzevalle a déjà conjecturé que le dieu devait être de face et non de profil, imberbe et non barbu[3]. L'étude de la pierre nous permet d'affirmer que le « lion passant derrière le dieu » n'existe pas[4]. Le relief portait deux taureaux comme dans toutes les autres représentations du Jupiter Héliopolitain. L'avant-train seul des animaux était représenté; mais, même dans l'état fruste du monument, on ne s'explique pas que

1. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine*, p. 114-115, pl. II, F.

2. Les reproductions de cette statuette, trouvée à Byblos, nous ont été envoyées, avec l'autorisation du Dr Bliss, par notre excellent ami, M. Negib Médawar, drogman du consulat général de France à Beyrouth.

3. *Loc. cit.*, p. 444 et s.

4. Studniczka, *loc. cit.*, p. 61, avait pressenti cette erreur dans la description de Lenormant.



les traces des quatre pattes aient pu être attribuées à un seul animal. Les *éléments variables* que M. Bondurand a relevés entre les diverses représentations du dieu sont ainsi diminués d'une unité importante[1]. Nous pouvons ajouter que le dieu ne nous paraît pas avoir porté des manches longues. La gaine était, comme dans les autres monuments, montée en cuirasse : on en aperçoit distinctement la trace au milieu du bras gauche. Le

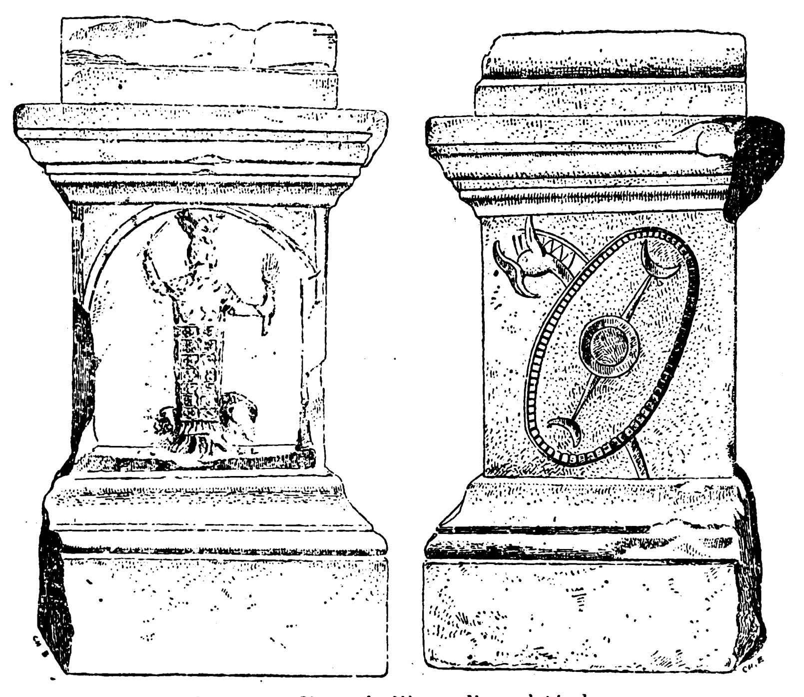


Fig. 13. — Cippe de Nîmes. Faces latérales.

manche du fouet dans la main droite est très net; la gauche portait les épis. Au-dessus des rosaces de la gaine nous croyons distinguer les traces de deux bustes. La longue robe sort de dessous la gaine, non pas en dessinant deux rangées de franges,

1. Nous renvoyons le lecteur au tableau très commode des *éléments variables* et des *éléments permanents* dressé par Bondurand, *C. R. Acad.*, 1901, p. 863-4.

mais en formant de nombreux plis et en s'écartant pour laisser apparaître les pieds [1].

Ce bas-relief décore le côté gauche du cippe. La face antérieure porte la dédicace de Caius Julius Tiberinus, natif de Béryte, au Jupiter Héliopolitain et à Nemausus. Sur le côté droit du cippe sont sculptés un bouclier ovale et la trompette gauloise [2] ou *carnix*. Ce groupe symbolise le dieu topique Nemausus et forme pendant à la représentation du Jupiter Heliopolitain.

Il n'y a aucun doute que le cippe ait été sculpté à Nîmes. Le conservateur des Musées archéologiques de Nîmes, M. G. Carrière, n'hésite pas à reconnaître la pierre comme provenant des anciennes carrières de Lens près Nîmes.



Fig. 14. — Dair el-Qal'a

4. *Cippe de Dair el-Qal'a* (fig. 14); fouilles du P. Ronzevalle. — Nous reproduisons ci-contre un croquis de ce monument, pris par nous en 1901. Il ne dispense pas de recourir à la gravure plus précise publiée par l'auteur de la découverte; mais il en est indépendant et il nous permettra d'appuyer certaines observations [3]. Lors de notre rapide visite à Dair el-Qal'a, nous avons formellement noté un collier auquel était suspendu un disque; nous avons signalé ce détail et déterminé sa signification sur le marbre d'Avignon. On remarquera, au milieu

1. Nous avons pu vérifier à loisir ces détails sur un moulage que le conservateur des musées de Nîmes, M. Gabriel Carrière, a eu l'obligeance de nous envoyer. Ils sont moins visibles sur l'original qui est mal éclairé.

2. Et non « un glaive dont on ne voit que l'extrémité et la poignée, le reste passant sous le bouclier » comme il est dit dans le catalogue : *Inscript. ant. de Nîmes*, 1893, p. 4. On trouvera le même motif : trompette de même forme derrière un bouclier ovale, sur un moulage de Saint-Germain, dans S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, n° 193; cf. S. Reinach, *Les Gaulois dans l'art antique*, p. 45 et s., et le *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio s. *Carnix*.

3. Nous n'insistons pas sur les caractères frustes que nous avons cru dis-

du bras droit, l'indication de la manche courte de la longue tunique que le dieu porte sous la gaine et qui réapparaît vers le bas du corps en s'écartant de chaque côté des pieds[1]. Les écailles imbriquées sur la poitrine appartiennent à la cuirasse qui constitue la gaine[2].

5. *Deuxième cippe de Dair el-Qal'a*; propriété Naccache. — Ce monument est en très mauvais état. Le dieu tiendrait de la main gauche une pomme de pin. « Cette pomme de pin, dit le P. Ronzevalle[3], ne repose pas directement sur la main divine, mais bien sur un support de forme ovale dans lequel elle pénètre en partie. » Il reconnaît la difficulté d'admettre un thyrse. Nous nous demandons si cet attribut est vraiment une pomme de pin. Ne serait-ce pas, à l'état fruste, une touffe d'épis que le dieu tiendrait par leur tige, peut-être en même temps que le foudre? *Fulmen et spicas*, dit Macrobe.

6. *Bronze du Joanneum à Graz* (fig. 15). — D'une excellente conservation, ce bronze fournit de solides bases de comparaison. Le calathos, comparable à celui du marbre d'Avignon, est décoré d'épis de blé. Au centre une protubérance, visible quoique moins marquée dans le marbre d'Avignon, a été rapprochée par M. W. Gurlitt de la pierre éclatante que la déesse syrienne portait dans sa coiffure. Faut-il, ici, y voir un rappel du disque solaire? Nous avons de grands doutes sur la barbe postiche au menton. Ce *Kinnbart*, d'après M. Gurlitt, aurait été enlevé par un accident qui, en même temps, aurait déterminé la séparation de la tête du tronc[4]. La légère protubérance qu'on remarque non pas au men-

tinguer entre la deuxième et la troisième lignes de l'inscription publiée dans *C. R. Acad.*, 1901, p. 437. Il ne faut probablement y voir que la conjonction *et* qu'on attendait. Nous avons lu *Pultius* comme le P. Ronzevalle; les éditeurs du *CIL.*, III, 14392 *a*, préfèrent *Pullius*.

1. Les plis ainsi formés sont dénommés « franges » par le P. Ronzevalle et M. Bondurand à la suite de Lenormant.

2. Ces écailles inexpliquées ont, à tort, fait songer à quelque simulacre mi-homme, mi-poisson du type de Dagon; cf. *Revue Biblique*, 1902, p. 140. Les écailles figurent sur le fragment du Louvre, notre n° 8.

3. *C. R. Acad.*, 1901, p. 454.

4. Nous devons à l'extrême obligeance de M. Wilhelm Gurlitt d'avoir pu

ton, mais dans le haut du cou, ne répond, ni comme largeur ni comme hauteur, à l'hypothèse du *Kinnbart* à la mode égyp-



Fig. 15. — Graz. Joanneum.

étudier sur un moulage et reproduire ci-contre ce précieux bronze. Le savant professeur de l'Université de Graz a bien voulu vérifier à nouveau sur l'original les traces du *Kinnbart* et il nous écrit qu'il maintient son opinion en y ajoutant l'hypothèse d'un accident. Dans sa pénétrante étude, *Archaeol.-Epigr. Mit-*

tienne. Les difficultés que devait entraîner pour la fonte le développement excessif de la coiffure, ont probablement engagé le praticien à établir la statuette en deux pièces. Dans ce cas, la protubérance sur le haut du cou serait une trace de soudure[1].

Les trois bustes divins sont d'identification aisée. Au-dessus d'Hélios et de Séléné, qui ne paraissent manquer sur aucun exemplaire, on distingue très nettement un dieu barbu voilé : Kronos, c'est-à-dire le soleil déclinant[2].

9. *Cippe de 'Aïn-Djouch.* — Le rapport sommaire de M. Puchstein et de ses aides, MM. B. Schulz, D. Krencker et H. Kohl, ne supplée pas à l'incertitude dans laquelle nous laisse la reproduction de ce monument fruste. Toutefois, sur la face antérieure du cippe où est figuré Jupiter Héliopolitain, on relève les détails suivants : l'absence de barbe, le calathos, la longue chevelure, la cuirasse divisée en zones, les manches courtes, le collier. La main droite brandit le fouet; l'avant-bras gauche qui faisait saillie a complètement disparu. La gaine porte un hermès à figure indistincte. Le dieu, debout sur un socle, est accosté de deux taureaux. Deux autres taureaux sont figurés sur les faces latérales du cippe, chacun surmonté du foudre.

Dans le rapide examen de ces monuments, les variantes notables, qui paraissaient les différencier, se sont évanouies. En suivant l'ordre des éléments variables relevés par M. Bon-

theil., t. XIV, p. 122, il supposait que la tête avait été séparée du tronc par sciage : « ist einmal abgesägt worden, offenbar um die Metallegierung zu prüfen ». Inutile de faire ressortir combien le détail du *Kinnbart* est en contradiction avec la description de Macrobe et les autres répliques et pierres gravées. Le § 35 du *de Deâ Syriâ*, (cf. *Arch.-Ep. Mitt.*, t. XIV, p. 124), qui a entraîné une grosse erreur de Lenormant dans sa description du cippe de Nîmes et sur lequel on s'appuie pour affirmer que les Syriens ne prêtaient pas à leurs dieux une tête juvénile et imberbe, est absolument contredit par de nombreux monuments. A notre avis, il ne faut pas y chercher un renseignement archéologique, mais une simple boutade.

1. Ce sont ces difficultés de fonte qui doivent avoir conduit le fondeur de la statuette Loeytved (n° 7) à supprimer le calàthos.

2. Cf. plus haut, p. 19 et plus bas, p. 63.

durand nous constatons : que le lion de Nîmes cache en réalité deux taureaux; qu'à la pomme de pin de Dair el-Qal'a doit être substitué un groupe d'épis — peut-être accompagné du foudre —; que le collier de Dair el-Qal'a paraît de même nature que celui d'Avignon; que la décoration des compartiments de la gaine se compose en somme des mêmes éléments : bustes divins (particulièrement Hélios et Séléné) et fleurs radiées. Enfin, tous les exemplaires portent une tunique à manches courtes.

La liste des éléments variables se réduit donc à des détails peu nombreux et secondaires. Il en résulte la possibilité de se représenter très exactement l'idole d'or que, sous le nom de *Balanion*[1], les Gréco-Syriens d'Héliopolis menaient en procession à certains jours de fête[2].

Au centre du calathos, orné de feuillage ou d'épis, étincelait un globe en pierre précieuse. La chevelure calamistrée était serrée par un simple lien, deux ou trois mèches retombant sur chaque épaule. Le visage était imberbe, les yeux incrustés. Par dessus la longue tunique à manches courtes, le dieu portait la cuirasse formant gaine autour des reins. Un large collier maintenait sur la poitrine un disque flanqué des *uraeus*. Au-dessous, dans les compartiments de la gaine, étaient figurés des bustes divins : au moins, les bustes d'Hélios et de Séléné; puis des rosaces. Vers le bas de la gaine était plaquée une tête de lion. Plus bas, la tunique réapparaissait serrée par la gaine en de nombreux plis et s'écartait de part et d'autre des pieds nus. Dans la droite le dieu brandissait le fouet, dans la gauche il tenait les épis et peut-être le foudre. La statue dressée sur un socle était accostée de deux taureaux placés à un niveau inférieur. Les dimensions ne pouvaient être colossales puisque le *Balanion* était destiné à être porté en procession.

Les éléments de cette reconstitution ont été suffisamment justifiés par l'examen des répliques de la statue d'Héliopolis. Nous devons cependant insister sur les bustes qui, selon nous,

1. Cf. plus loin, p. 50, note 1.
2. Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 11.

ne sont pas des additions postérieures, mais décoraient la gaine de l'idole type. En effet, deux bustes au moins, ceux d'Hélios et de Séléné, figurent sur les marbres d'Avignon et du Collège américain comme sur le bronze de Graz ; il nous semble en saisir des traces sur le relief de Nîmes. Hélios devait cet honneur à son affinité avec Jupiter Héliopolitain et il était naturel qu'on lui adjoignît sa parèdre Séléné. Cela éclaire d'un jour particulier le culte de Sol et de Luna à Ba'albeck que confirme l'inscription suivante :

I · O · M · H · *C. Tittius .ralaeus plumbarius, qui statuas Solis et Lunae consecravit, locum [in]ter eas medium ad statuam Victori[ae] auro inluminatam pro salute imper(atoris) [col]locandam consecra(vit), id. m. oc. ... [v. l. a. sol]vit*[1].

Mentionnons encore un petit monument du Musée de Marseille qui nous offre le même groupement de divinités. Il est inscrit sous le n° 223 dans le Catalogue de Froehner :

223. Petit autel quadrangulaire en marbre blanc, portant sur chaque face un buste (en haut-relief) brisé; seule, la face opposée à l'inscription est ornée de deux bustes[2].

La provenance indiquée est Palmyre. Elle est douteuse[3]; mais il faut en retenir que le monument est d'origine syrienne. La ponctuation est marquée par de petits crochets semblables à nos virgules, assez fréquents à Dair el-Qal'a. Le patronymique *Hotarzabadus* est de bonne physionomie araméenne[4].

L'intérêt de ce petit autel syrien réside dans les bustes figurés sur les quatre faces. Malheureusement, ses dimensions exiguës

1. *CIL.*, III, 14386.

2. W. Froehner, *Musée de Marseille, Catalogue des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1897, p. 93. Ce savant lit la dédicace un peu fruste : *Jovi o(ptimo) m(aximo) H(eliopolitano) prop(itio) Philip(p)a, Hotarzabadi filia.* Il faut ajouter : *v(otum)* [*s(olvit)*]. Froehner explique l'épithète de *propitius* comme la traduction de ἐπήκοος. Cela peut aider à résoudre la sigle inexpliquée P de la dédicace à I · O · M · P · D · M · dans *CIL.*, X, 6073.

3. C'est ce que nous a assuré le conservateur actuel, M. Clerc. Les renseignements de provenance ont été fournis à M. Froehner, la plupart du temps, de mémoire. Voir ce que dit l'auteur du catalogue dans sa préface.

4. La forme originale ne s'est pas encore rencontrée, peut-être עתרזבד.

(haut. 0m,28; larg. 0m,18) et les cassures subies par les reliefs ne permettent guère d'en tirer parti. Sur la face antérieure, un buste dont on ne distingue que la silhouette; était-ce le buste de Jupiter Héliopolitain? A droite, un buste voilé; à gauche, un buste peu distinct. Sur la face arrière, deux bustes dont un portant le croissant lunaire derrière les épaules — si ce n'est le reste d'un voile —, peut-être Hélios et Séléné.

Il est donc prouvé qu'on aimait grouper autour du dieu certaines divinités gréco-romaines et au premier rang Hélios, au titre de dieu similaire[1]. Par analogie, on peut se demander si le dieu figuré par un hermès sur la gaine du Jupiter Héliopolitain du Musée Calvet (fig. 11) ne serait pas aussi, non le Jupiter Héliopolitain lui-même ce qui ne laisse pas de surprendre, mais un dieu similaire, peut-être Ba'al-Marqod. Ce dernier était un *Jupiter optimus maximus* du même ordre; son sanctuaire a pu donner asile au grand dieu voisin d'Héliopolis[2]. La présence de Ba'al-Marqod sur la gaine du *Balanion* ou idole de Jupiter Héliopolitain n'est pas plus inattendue que celle d'Hélios et de Gennaios.

Si nous sommes parvenu à fixer les caractéristiques de l'idole adorée, à l'époque gréco-romaine, sous le nom de Jupiter Hélio-

1. Cette remarque peut s'étendre à nombre de divinités étrangères introduites dans le panthéon gréco-romain. Ainsi la Diane d'Ephèse conservée au Musée de Marseille, Froehner, *Catalogue*, p. 97, porte deux fois répété sur la gaine le buste de Luna. Il y a là une application parlante du syncrétisme de l'époque. De même, ce n'est pas au hasard que dans le monument publié à l'article *Dolichenus* du *Dict.* de Saglio (S. Reinach), fig. 2489, on trouve groupés autour du Jupiter Dolichenus : Sol (et sa parèdre Luna), Hercule et Mars.

2. On a vu plus haut que deux — peut-être trois — monuments votifs dédiés au Jupiter Héliopolitain proviennent de Dair el-Qal'a. On a déjà conclu des inscriptions (en particulier *CIL.*, X, 1634 : *cultores Jovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*, de l'an 116 ap. J.-C.) qu'il devait exister un important lieu de culte du dieu à Beyrouth (Studniczka, *Arch.-Ep. Mitth.*, 1884, p. 62). Nous proposons de fixer ce lieu de culte non à Beyrouth même, mais à Dair el-Qal'a; cf. plus bas, p. 48, n. 7. La colonie Bérytienne possédait à Pouzzoles un temple consacré à Jupiter Héliopolitain, cf. *Rev. Arch.*, 1901, II, p. 466 n° 169. En revanche, les fouilles allemandes de Ba'albeck ont fait connaître une dédicace à Ba'al-Marqod, Puchstein, *Jahrbuch des k. d. Archaeol. Instituts*, 1901, p. 154.

politain, il devient possible d'en discuter l'origine égyptienne adoptée sur le témoignage de Macrobe.

Aucun des éléments qui constituent cette représentation figurée n'appartient en propre à l'Égypte. Les épis sont un emprunt à la symbolique grecque; le calathos est le symbole grec d'abondance[1]. Le fouet serait-il, comme on l'a dit, d'origine égyptienne[2]? Osiris tient le fléau et non le fouet. Cet attribut du Jupiter Héliopolitain ne peut avoir été emprunté qu'à Hélios; sa valeur symbolique se rattache au rôle de médiateur des âmes[3]. En somme, suivant une expression qui a fait fortune, nous nous trouvons en présence d'un exemple de *mirage égyptien*. Macrobe s'est laissé entraîner par les analogies établies, d'une part, entre Héliopolis de Syrie et Héliopolis d'Égypte[4] et, d'autre part, entre les Jupiter solaires de Syrie et Sérapis.

Si nous détournons les yeux de l'Égypte, il ne sera pas difficile de trouver l'origine du type que nous étudions. La coiffure a été qualifiée d'égyptienne. Tout au plus le calamistrage est égyptien. Encore faut-il remarquer que l'usage en était fort répandu en Syrie. On l'observe sur un bas-relief syrien de basalte à inscription grecque, publié par M. Clermont-Ganneau et aujourd'hui au Louvre. Le savant professeur du Collège de France, signalant les longues tresses retombant sur les épaules, ajoutait ces judicieuses remarques : « La présence de ces tresses n'est pas à elle seule un indice caractéristique du sexe féminin, une

1. On trouve fréquemment sur les monuments grecs l'emploi simultané de ces deux symboles d'abondance pour caractériser le dieu ou la déesse de la moisson. Ainsi, dans une peinture de Pompéi, Overbeck, *Grisch. Kunst-Myth.*, II, p. 522, reproduite dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 859, Cérès ou Déméter est représentée tenant les épis dans la main gauche tandis qu'à ses pieds est posée une corbeille remplie d'épis.

2. Fr. Lenormant, *Gaz. Arch.*, 1878, p. 77 et s., suivi par L. Heuzey, *C. R. Acad.*, 1902, p. 194-5, l'identifie avec le fouet d'Ammon-Khem. Cf. aussi S. Reinach, *Rev. Arch.*, 1902, I, p. 32.

3. Cf. plus haut, p. 23 et suiv.

4. Nous montrons plus loin, p. 49 et s., qu'il n'y a aucun rapport à établir entre ces deux villes. Le caractère légendaire des déplacements du *balanion* rapportés par Macrobe, *Sat.*, I, 23, 10, est patent. Par contre, on a négligé le seul trait digne de foi : *rituque Assyrio magis quam Aegyptio colatur.*

coiffure analogue se retrouvant sur les portraits numismatiques des rois nabatéens aux longs cheveux calamistrés, genre de coiffure qui s'est encore conservé chez les Bédouins de certaines tribus de la Syrie orientale[1]. » En tout cas, le Jupiter Héliopolitain ne porte pas perruque égyptienne; il est coiffé à l'ancienne mode grecque. La tête est ceinte d'une bandelette, la chevelure est réunie en masse derrière la tête, deux ou trois boucles tombent sur les épaules. La longue chevelure, l'attribut du fouet, le visage imberbe et juvénile, le long *chiton* à manches courtes nous ramènent au type grec d'Hélios aurige si répandu au IVe siècle avant notre ère[2]. Pour imposer ce type plastique purement grec, on lui a donné le prestige de la cuirasse[3]. La conception grecque de cette idole se fait sentir jusque dans la forme en *xoanon* que la cuirasse imprime au corps. Du vieux Ba'al local on n'a conservé que les deux taureaux, le foudre, le disque flanqué des uraeus.

Les taureaux, qui sont l'attribut le plus caractéristique de l'ancien dieu local, ne nous ramènent pas vers l'Égypte, mais vers l'Asie.

On admet que le lion est le symbole du dieu et le taureau celui de la déesse. Les taureaux accostent le dieu pour symboliser, dit-on, son union avec la déesse. Ce chassé-croisé des animaux-attributs est absolument inadmissible; nous n'en connaissons pas d'exemple. Les théories, très ingénieuses d'ailleurs, déduites de cette hypothèse demanderaient à être fortifiées par d'autres autorités qu'Origène et les subtils rhéteurs gréco-romains[4]. Au XIXe siècle, les partisans du monothéisme primitif

1. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. Or.*, I, p. 105 et s.

2. Comparer par exemple Collignon, *Hist. de la Sculpt. grecque*, II, p. 327 fig. 165 (mausolée d'Halicarnasse); p. 395, fig. 209 (métope d'Ilion postérieure à Alexandre); P. Perdrizet, *BCH.*, 1896, p. 82-3, pl. XV et la peinture de vase discutée plus loin, fig. 17.

3. Ce n'est point là un fait isolé. Le soi-disant Apollon de Hiérapolis avait revêtu la cuirasse (Macrobe, *Saturn.*, I, 17, 66) et de même Jupiter Dolichenus, Malakbel, Aglibôl.

4. Le système a été esquissé avec une grande dépense d'érudition par Lajard,

empruntèrent leurs arguments au syncrétisme gréco-oriental qui s'était efforcé vers le monothéisme. Toute la symbolique syrienne a été expliquée d'après ce principe; on conçoit qu'il y ait lieu de poser de nouvelles assises. Nous essaierons de montrer, à la suite de cette première étude, que le taureau ne fut jamais l'attribut de l'Astarté sémitique, mais celui de Séléné ou Luna admise dans le panthéon syrien à l'époque gréco-romaine et que le taureau d'Astarté fut le fruit du syncrétisme qui identifia cette déesse à Séléné. Il en résultera, entre autres, que le mythe d'Europe ne peut avoir aucun fondement dans la mythologie phénicienne.

Les taureaux qui accompagnent Jupiter Héliopolitain ne sont pas le symbole de la déesse parèdre : ils sont et ne peuvent être que l'attribut du dieu. Le prototype du dieu au taureau et au foudre est Hadad-Rammân que les monuments assyro-babyloniens représentent tenant le foudre et monté sur un taureau[1]. Ce dieu semble avoir été importé en Syrie par les Araméens et s'être identifié avec nombre de divinités locales. Au type Hadad-Rammân, en dehors du Ba'al de Ba'albeck et de ses dérivés directs, se rattachent : Hadad à Hiérapolis[2], Jupiter Dolichenus en

dans ses divers écrits, particulièrement dans ses *Recherches sur le culte de Vénus*, mais l'exposé le plus remarquable et l'on peut dire définitif, est dû à M. de Vogüé, *Mélanges d'Archéol. Orientale*, p. 63 et s. Il est couramment adopté; cf. *C. R. Acad.*, 1901, p. 458-459.

1. Parfois, comme sur les *koudourrou*, le dieu des tempêtes et de l'orage est symbolisé par le taureau portant le foudre sur le dos. Cf. J. de Morgan, *Délégation de Perse*, *Mémoires*, I, p. 171 où l'animal représenté est mentionné dans le texte : « le jeune taureau puissant de Rammân (Adad) fils d'Anu » ; cf. V. Scheil, *Mémoires*, II, p. 20. D'autres fois le dieu, muni de la tiare, barbu, les cheveux longs, vêtu à la mode chaldéenne et tenant le foudre, est posé debout sur son taureau lancé au galop qu'il semble conduire; *ibidem*, I, p. 176-177. Rammân serait aussi représenté, *ibid.*, p. 177, sur le taureau et tenant, non plus le foudre, mais un vase d'où s'échappent les eaux. Les assyriologues ont copieusement disputé sur le nom de ce dieu ; cf. M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 156 et s.; Fr. Hommel, *Aufsätze und Abhandl.*, II, p. 270, dit qu'Adad était le nom en Assyrie et Rammân à Babylone. Cf. plus bas, p. 66.

2. Roscher, *Myth. Lex.*, s. Adad (Roscher) et Heliopolitanus (Drexler); Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen*, p. 759 n[os] 772-3, pl. XIV, 7; Babelon, *Rois de Syrie*, n[o] 645. Comme le remarque Drexler, *loc. cit.*, I, 1990, cette divinité a été appelée à tort Ba'al-Kevan par Movers, suivi par Six et Babelon.

Commagène[1], un dieu non déterminé sur un tétradrachme d'Antiochus XII[2], le Jupiter de Rhosus[3], celui de Raphanée[4], celui de Gabala[5], le dieu Hadaranes[6] et très probablement Baʿal-Marqod lui-même[7]. Toutes ces divinités locales ont reçu leurs principaux attributs de Hadad-Rammân et ont été plus ou moins considérées dans la suite comme des dieux solaires. Elles ont, en somme, subi des déformations parallèles. Aussi, à la fin de leur course, le Jupiter Dolichenus et le Jupiter Héliopolitain sont-ils identifiés dans certaines dédicaces[8].

1. Roscher, *Myth. Lex.*, s. Dolichenus (Ed. Meyer); S. Reinach dans *Diction. des Antiq.* de Saglio, article Dolichenus. Le dernier travail est dû à Kan, *De Jovis Dolicheni cultu*, Groningue, 1901. M. Kan a raison de chercher un prototype oriental; mais il a le tort de s'arrêter à deux bas-reliefs hittites et aux monnaies de Tarse, ce qui lui vaut des objections comme celles de M. de Ridder, *Revue Critique*, 1901, II, p. 244-5. Le rapprochement entre Jupiter Dolichenus et Hadad a été fait par Puchstein, *Zeitschrift für Assyriol.*, t. IX, p. 411 et par Hoffmann, *ibid.*, t. XI, p. 252 et suiv. Cf. encore Fr. Cumont, *Revue de Philologie*, 1902, p. 5-11 et 280-1.

2. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 437 nº 121; E. Babelon, *Les Rois de Syrie*, p. CLXXIII, fig. 39, y reconnait Hadad de Hiérapolis.

3. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 440; *Choix*, pl. VII, 223.

4. Wroth, *Catalogue*, *Galatia*, etc., p. 267, pl. XXXI, 12 et 13.

5. Wroth, *Galatia*, etc., p. 245, 9, pl. XXVIII, 11, y reconnaît Astarté, bien qu'un taureau soit aux pieds de la divinité debout. Le fait que cette figure tient la corne d'abondance n'emporte pas que la divinité soit de sexe féminin. Les monnaies de Raphanée que nous citons dans la note précédente portent le dieu assis, la corne d'abondance dans la main gauche. Il se pourrait que Raphanée ait emprunté à Gabala son dieu ou tout au moins le type sous lequel elle l'a représenté. Les relations entre les deux villes étaient fort actives, Gabala étant le port de Raphanée. La position de cette dernière ville est déterminée dans *Rev. Arch.*, 1897, I, p. 138-9.

6. Le dieu Hadaranes figure assis, accosté d'un (?) taureau, sur l'autel votif de Hochmaea, Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 479.

7. Drexler, dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 1179-80 et 2555, cherche à montrer que Baʿal Marqod est identique en bloc à Hadad et que le temple de Dair el-Qalʿa n'est qu'une filiale du grand temple du soleil à Héliopolis. Cette seconde proposition ne nous paraît pas exacte; cf. plus haut, p. 44, n. 2. On ne prend pas assez garde, en général, quand on traite des divinités syriennes, que, sous les identifications successives, gît toujours la divinité locale primitive. Mais la première proposition est acceptable sinon dans la forme, du moins dans le fond. Baʿal-Marqod, comme Jupiter Héliopolitain, a été identifié à une époque indéterminée avec Hadad, puis avec le soleil et c'est en quoi ils ont des caractères communs.

8. *CIL.*, III, 3462, mention de *Jupiter Dulcenus Heliopolitanus*; cf. 3908.

Le culte de Hadad s'est répandu de bonne heure dans la Syrie du nord : au VIIIe siècle avant notre ère, les inscriptions de Sindjerli portent le nom de Hadad en tête de toutes les listes divines[1]. A Hiérapolis de Cyrresthique le grand dieu local conserva le nom de Hadad jusqu'à la fin du paganisme. Le Jupiter de Doliché n'est que la vieille divinité locale assimilée anciennement à Hadad, puis habillée à la romaine. D'autre part, ces mêmes divinités ont été plus ou moins assimilées au Soleil. Le rapprochement entre Rammân et Chamach, si fréquent en Mésopotamie, ne peut être accidentel[2]; il a certainement préparé leur commune identification avec les Ba'al syriens.

Pour ce qui concerne le simulacre de Jupiter Héliopolitain, connu par de nombreuses répliques, on peut donc conclure à un mélange des attributs de Hadad avec ceux d'Hélios ; autrement dit, à une hellénisation de l'ancienne divinité syrienne, probablement sous l'influence des Séleucides, car le type grec d'Hélios auquel elle se rattache est attribué au IVe siècle avant notre ère. Lenormant n'a pas rapproché avec assez de réserves du Jupiter Héliopolitain un passage de Macrobe qui concerne Hadad[3]. Mais on ne peut conclure du texte de Macrobe que le Jupiter Héliopolitain ne fut pas dénommé Hadad à l'époque araméenne. Nous ne serions nullement surpris si quelque texte nous apprenait que le grand dieu d'Héliopolis fut jadis adoré sous le nom de Hadad.

On peut conjecturer qu'à l'occasion de la modification de culte apportée par les Séleucides, Ba'albeck reçut le nom officiel d'Héliopolis. L'hypothèse que Ba'albeck aurait porté le nom égyptien Ὦν[4] et que ce nom aurait été transposé en Héliopolis à

1. Consulter le tableau dressé par Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. Or.*, II, p. 215 n. 1.
2. M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, p. 160; Fr. Hommel, *Aufs. und Abhandl.*, III, p. 409.
3. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 447 et s.; Isid. Lévy, *Cultes et Rites syriens*, p. 9-10.
4. Si nous avons démontré que le culte de Jupiter Héliopolitain n'a pas été mporté d'Égypte, il ne reste plus, pour faire remonter au delà des Séleucides

l'époque grecque, ne repose sur aucune donnée sérieuse. Dès lors tombent toutes les ingénieuses déductions tirées de ce prétendu nom égyptien[1] et il faut leur substituer cette conclusion : il n'y eut, anciennement, aucun rapport de culte ni

le rapprochement entre les deux Héliopolis, que le passage d'Amos, I, 5, où est citée la *biqe'at-Aven*. Robinson, *Neuere Bibl. Forschungen*, p. 677, à la suite de Maundrell, s'appuie sur la version des LXX : πεδίον Ὦν, pour identifier la *biqe'at-Aven* avec la Biqâ', vallée entre le Liban et l'Antiliban dans laquelle est placée l'Héliopolis syrienne. L'argument est qu'en Égypte on a l'équivalence *On* = Héliopolis. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 320, a accepté cette conjecture et le P. Ronzevalle en a de nouveau tenté la démonstration dans *C. R. Acad.*, 1901, p. 471 et s. Tout cela repose sur une simple méprise. Il n'y a pas à chercher d'après Amos un lieu nommé *Biqe'at-Aven*, ni un autre *Bêt-'Eden* et, en fait, on ne les a pas trouvés, car la proposition du P. Ronzevalle : Bêt-Eden = Paradeisos n'est pas satisfaisante; c'est 'Eden qui équivaut à Paradeisos et non pas Bêt-'Eden. Si l'on se réfère au texte, il apparaît en toute certitude que, dans Amos, I, 3-5, le prophète vise Damas et Damas seule. Dans la première partie du verset 5, les trois termes : Damas, Biqe'at-Aven et Bêt-'Eden désignent Damas. Biqe'at-Aven, quelle que soit la lecture adoptée, ne peut être que la vallée du Barada dans laquelle s'étale Damas, tandis que Bêt-'Eden est une désignation bien transparente de Damas au milieu de la Ghoûṭa. Il s'ensuit qu'il faut renoncer à s'appuyer sur la transcription des Septante pour attribuer à l'Héliopolis de Syrie le nom égyptien de *On*. Il faut accorder la préférence à la lecture des massorètes : *biqe'at-Aven*, lecture très claire qui n'appelle aucune correction. Si, cependant, on tenait absolument à corriger, le plus logique serait de lire : *biqe'at-Avan* ou *biqe'at-Abanah* = la vallée de l'Abana. Wellhausen (cf. *Encyclopedia Biblica*, s. Aven) suppose que *Aven* a été substitué à un nom divin. Quelle que soit la solution adoptée, elle doit répondre à cette condition qu'Amos vise uniquement Damas dans les versets 3-5. Par suite, il ne peut, dans ces versets, être question de Ba'albeck.

1. Renan, *Mission*, p. 320, suivi par le P. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, p. 468 et s., adoptant l'hypothèse précédente de Maundrell et Robinson, remarque que la prononciation égyptienne n'était pas *ón* mais *ân* et propose d'interpréter l'énigmatique Balanion de la *Chronique Pascale* par : Ba'al-An. De plus, on aurait Ba'albeck = Ba'al-Biqâ'. Ces deux hypothèses sont en contradiction formelle avec la précédente. Si la ville s'appelait *An*, le texte biblique n'a pu le transcrire *On*. Si le dieu avait nom Ba'al-An, il ne pouvait porter le second nom topique : Ba'al-Biqâ'. Nous avons discuté la valeur du terme Balanion dans *Journal Asiatique*, 1902, I, p. 372-5 et nous croyons avoir démontré que Balanion ne pouvait pas être le nom divin, mais devait désigner un objet meuble ou immeuble. Nous proposons de reconnaître dans Balanion le nom de l'idole même de Jupiter Héliopolitain. En effet, l'explication de *Balan par le sémitique *ba'lan* « notre Ba'al », proposée par Movers, est la plus acceptable. On aurait dans Balanion une formation comparable à Palladion tiré de Pallas ou, pour prendre un exemple en Syrie, comparable à Séméion tiré du nom de la déesse Sémé ou Siméa. Une caractéristique commune à ces statues était d'être transportables.

aucun rapport onomastique entre l'Héliopolis de Syrie et l'Héliopolis d'Égypte.

Il n'entre pas dans l'objet de cette étude de suivre, à travers le monde ancien, la diffusion du culte de Jupiter Héliopolitain. Nous remarquerons seulement, pour l'intelligence des types monétaires signalés plus haut, que le culte de Jupiter Héliopolitain fut adopté à Néapolis de Samarie et à Eleuthéropolis de Judée, peut-être aussi à Dium de la Décapole. Le fait est particulièrement intéressant pour Néapolis (Naplouse), car il s'ensuit que le Zeus Hypsistos, intronisé dans le temple romain du Garizim[1], n'était autre que Jupiter Héliopolitain accompagné de la déesse parèdre[2].

§ 6. — Quadrige et char solaires.

D'après une monnaie d'Héliopolis de la collection du Dr Jules Rouvier de Beyrouth, le fronton du grand temple de Ba'albeck était couronné par Hélios dans le quadrige[3]. Ce détail n'a rien que de très plausible. Toutefois, nous hésitons à suivre le savant numismate lorsqu'il cherche à préciser les éléments de ce quadrige d'après le revers des monnaies de Leucas[4].

1. D'après Damascius; cf. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, p. 211-2.

2. De Saulcy, *Num. de la Terre-Sainte*, p. 266, 5-6, revers : « Cybèle assise entre deux lions ». En réalité, nous avons là une représentation de la grande déesse héliopolitaine.

3. *Jahrbuch des k. d. Arch. Instituts*, 1901, p. 159, pl. V, 1. Le Dr Rouvier, qui a adressé un mémoire à l'Institut sur cette question, nous a obligeamment transmis le renseignement suivant touchant la restauration publiée dans le *Jahrbuch* : « La restitution a été faite d'après une superbe monnaie de ma collection, représentant la façade principale dudit temple. Quant au quadrige qui le surmonte, il est nettement reproduit sur le revers des monnaies contemporaines de Leucas que je crois avoir été plus voisine d'Héliopolis que ne le dit de Saulcy. »

4. Wroth, *Catalogue*, *Galatia*, etc., p. 296-7, voit dans le personnage au quadrige des monnaies de Leucas l'empereur tenant le sceptre dans la gauche. Pourquoi le revers des monnaies de Leucas porterait-il un sujet décorant le temple de Jupiter Héliopolitain à Ba'albeck ? Il est vrai que l'on a identifié Leucas avec Abila de Lysanias; que vaut cette identification ? Pour nous, mais ce n'est pas le lieu d'insister, Leucas est une ville de la vallée du moyen Oronte.

Il est difficile de dire si le char du Soleil, chez les Sémites, symbolise la course de l'astre ou si le char était simplement un véhicule de procession[1]. Les numismates sont d'accord pour reconnaître, sur les monnaies de Sidon, le char d'Astarté. A Philadelphie de la Décapole, un char semblable traîné par quatre chevaux est figuré sur les monnaies avec la mention HPAKΛЄION APMA. On ne sait quelle divinité sémitique recouvre cet Héraclès; peut-être doit-on y voir avec M. W. Wroth un dérivé de l'Héraclès tyrien[2].

Il est certain qu'en Syrie le quadrige a souvent été traité en char du Soleil, si bien que l'aurige a été remplacé par le bétyle divin. Au revers des monnaies d'Aelia Capitolina est gravé un « quadrige de face sur lequel est placée triomphalement la pierre conique d'Emèse, le dieu Elagabale[3] ». De même à Néapolis, où l'aigle accompagne le quadrige[4].

§ 7. — Le dieu solaire cavalier.

La marche de l'astre solaire a été symbolisée non seulement par Hélios dans son quadrige, mais aussi par Hélios cavalier.

En même temps qu'ils créaient le type d'Hélios aurige, les artistes grecs lui opposaient Séléné allant au pas sur un cheval ou un mulet. Par un besoin d'équilibre dans la composition des bas-reliefs, on accorda le bige à Séléné; nous avons même vu un

Le Chrysoroas marqué sur ses monnaies est l'Oronte et non le Barada. On remarquera que les monnaies de Leucas le figurent sous le même aspect que les monnaies d'Antioche et celles d'Emèse; Wroth, *ibid.*, p. 239.

1. Pinches, *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1901, I, p. 277; Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, t. IV, 323.

2. Wroth, *Catalogue, Galatia*, etc., p. xc. Il faut alors admettre que la même divinité fut importée à Gadara (Wroth, *ibid.*, p. 304) et rayonna jusqu'à 'Aqraba (Waddington, 2413 *c*; cf. 2413 *d*) et à Nedjrân (Wadd., 2428).

3. Saulcy, *Num. de la Terre-Sainte*, p. 104, pl. V, 1.

4. La description de ces monnaies demanderait à être revisée. Dans Saulcy, *ibid.*, p. 258, n° 7 : « Quadrige vu de face; au-dessus, le buste de la Fortune, avec une corne d'abondance (Mionnet a cru voir le Garizim); à sa gauche un aigle éployé dans une auréole »; ne serait-ce pas plutôt le buste du dieu solaire? *Ibid.*, p. 263, n[os] 9-11 : quadrige de face au-dessus duquel paraît à gauche un aigle éployé et à droite le Garizim. La reproduction, pl. XIII, 7, montre deux aigles.

exemple de Séléné au quadrige. D'autres fois, Hélios montait le bige. Il était tout naturel qu'à Séléné à cheval correspondît Hélios cavalier. M. Salomon Reinach a récemment publié deux bronzes provenant d'Alexandrette et représentant « un dieu équestre solaire qui fait pendant à une déesse équestre lunaire »[1]. Le type d'Hélios cavalier est très répandu en Asie Mineure; c'est en particulier le θεὸς σώζων de Phrygie et de Pamphylie[2]. A ce titre le motif est asiatique; mais les manifestations tardives que nous en connaissons paraissent avoir été créées sous l'influence de l'art grec. En Syrie nous étudierons trois exemples d'Hélios cavalier.

Le premier est le curieux bas-relief rupestre d'el-Ferzol souvent décrit, mais dont l'interprétation reste à trouver. Le P. Bourquenoud[3] en a publié un dessin confirmé par une phototypie du P. Ronzevalle[4]. Nous donnons (fig. 16) un croquis établi d'après ces deux documents. Voici la description rapide et précise due à M. Heuzey qui a reconnu le caractère solaire du cavalier : « C'est un sujet très certainement mythologique, à deux personnages, dont le principal est un jeune cavalier imberbe, comme celui [du bas-relief ci-après]. Je ne dirai rien du palmier dont le cavalier paraît cueillir les fruits, ni de l'éphèbe presque nu qui précède le cheval, une énorme grappe à la main. Ce qui est visible sur le dessin, c'est que la figure équestre a des

1. S. Reinach, *Divinités équestres*, dans *Revue Archéol.*, 1902, I, p. 227-9.
2. Collignon, *BCH.*, 1878, p. 55, 170; 1880, p. 291, pl. IX et X; Perdrizet, *ibid.*, 1896, p. 98. Au même symbolisme se rattachent les représentations de Mên à cheval dont, cependant, Perdrizet, *BCH.*, 1896, p. 105, donne une autre explication : « Nous penserions plutôt que le cheval, comme la lance, comme la sphère, est un très ancien symbole asiatique de la puissance divine, et que si Mên est assez souvent figuré à cheval, ce n'est pas qu'il soit essentiellement pareil aux autres dieux cavaliers de l'Asie, ni même qu'il ait pris d'eux l'habitude d'aller monté, c'est simplement qu'il est un dieu anatolien. » La conception de la Lune ou du Soleil cheminant en char ou à cheval est répandue sur toute la surface du globe, en Grèce comme au Japon; cf. Drexler, dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 2758 et s.
3. Bourquenoud, *Études de théol. et d'hist. publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus*, 3e sér., t. V, 1864, p. 301.
4. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 478.

rayons autour de la tête et qu'elle porte le costume oriental . manteau, tunique à manches et larges pantalons[1]. »

Avant de tenter l'explication du sujet mythologique si bien posé par M. Heuzey, il nous faut préciser quelques détails. Le dieu solaire à cheval tient les rênes de la main droite ; nous ne distinguons pas trace de fouet ; il porte certainement un globe dans la main gauche et non un fruit[2]. Quant à l'éphèbe qui précède le cavalier, la phototypie du P. Ronzevalle le montre vêtu



Fig. 16. — Relief rupestre d'el-Ferzol.

d'une simple chlamyde retombant sur le bras gauche. De la droite l'éphèbe tient, abaissée, une branche d'épais feuillage qui ne ressemble en rien à des pampres. Il faut donc écarter l'hypothèse que l'artiste ait « voulu représenter un dieu adolescent et im-

1. L. Heuzey, *C. R. Acad.*, 1902, p. 197.

2. Il n'y a, en réalité, aucun contact entre le globe et le palmier. D'autre part, il est tout à fait inadmissible que le *palmier* porte des *pommes de pin*, comme l'affirme le P. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 478. Il faut tenir compte de l'inexpérience du sculpteur et de l'état fruste du monument. On trouvera un exemple du dieu solaire à cheval portant le globe dans Cumont, *Textes et Mon. relatifs au culte de Mithra*, II, fig. 357.

berbe, un *Adonis*, dans une de ses gracieuses attaches au cycle dionysiaque »[1].

L'explication est fort simple si l'on veut partir du point de vue auquel nous nous sommes placé : le dieu solaire à cheval symbolise la marche du soleil. Le palmier fixe le milieu de la course. Si l'on oriente le relief vers le Sud, le cavalier se dirige, comme le soleil, de gauche à droite. Il passera à son déclin en franchissant le palmier : c'est ce dont témoigne son avant-coureur Azizos-Phosphoros qui, de la droite, tient son attribut abaissé.

Nous avons suffisamment insisté sur Azizos-Phosphoros et sur son attribut de position[2], pour qu'il n'y ait aucune hésitation à le reconnaître ici; il suffira de remarquer que la chlamyde est le seul vêtement que porte Phosphoros. Mais nous devons justifier en quelques mots la signification du palmier.

Le palmier qui, à Beyrouth, n'est qu'un arbre d'agrément, ne peut dans le Liban, à plus de mille mètres d'altitude, être une caractéristique locale. Le palmier figure dans d'autres représentations mythologiques de Syrie sur lesquelles nous reviendrons : le bas-relief de Douwair près de Tyr[3], aujourd'hui au Louvre, et un relief de Qaṣr el-Abyaḍ dans le Ṣafâ[4]. Dans tous les cas il occupe le centre de la composition.

Quelque bizarre que cela paraisse, le motif du palmier dans ces représentations mythologiques est d'origine grecque. La preuve en est fournie par une très intéressante peinture de vase (fig. 17) de la collection Sabouroff, attribuée à l'art attique de la fin du vᵉ siècle[5]. Eos sur son quadrige précède Séléné à cheval. Cette dernière tourne la tête vers Hélios qui la suit. Le dieu solaire, vêtu de la longue tunique, les longs cheveux bouclés, conduit son fougueux attelage. Derrière Hélios et devant Eos est figurée une

1. Ronzevalle, *loc. cit.*, p. 478.
2. Cf. plus haut, p. 11 et s.
3. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 676 et s., pl. LVII, 3.
4. R. Dussaud et Fr. Macler, *Voyage arch. au Ṣafâ*, p. 45, fig. 6.
5. Furtwaengler, *Collection Sabouroff*, I, pl. LXIII, reproduit dans Roscher *Myth. Lex.*, I, 2007-8.

sorte de colonne d'où se détachent des palmes. M. Furtwaengler comprend que cette colonne fixe le point d'où émergent les personnages et il en rapproche les colonnes, appuis du monde, sur lesquelles reposaient de tout leur poids la terre et le ciel à l'extrémité du monde, là où gronde l'Océan. Nous préférons voir dans la colonne une *meta* vers laquelle se dirige le cortège d'Hélios et qu'il doit tourner[1]. La *meta* fixe le milieu de la course, le milieu du jour. Cette *meta* est traitée indubitablement



Fig. 17. — *Collection Sabouroff*, I, pl. LXIII.

en palmier qui ne peut que symboliser, selon l'usage, l'Afrique, c'est-à-dire les pays du Sud.

Dans le relief rupestre d'el-Ferzol, le palmier symbolise d'une part les pays du Sud et joue, d'autre part, le rôle de *meta* au tournant de la course du soleil. Fréquemment — nous reviendrons sur ce point en traitant de la déesse parèdre — au palmier est substitué le cyprès[2]. L'interprétation du palmier comme

1. C'est une *meta* reproduite trois fois, comme but de chacun des trois chars engagés dans la course, qu'il faut reconnaître dans les « colonnes fusiformes » d'un vase décrit par de Ridder, *Catal. des vases peints de la Bibl. Nat*, p. 90-91, nº 182.

2. L'opinion de Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal*, dans *Mém. de l'Institut*, t. XX, 2e part., d'après laquelle le cyprès serait un symbole de la Vénus orientale, est entièrement erronée.

simple allusion au titre ἀνίκητος du dieu solaire, serait donc insuffisante. Le rôle de *meta* qui lui est attribué ne peut être qu'une conception grecque.

Quel est le nom du dieu ainsi représenté? Il ne faut pas se hâter d'attribuer au culte de Jupiter Héliopolitain toutes les manifestations du culte solaire dans la Biqâʿ et sur les versants voisins du Liban et de l'Anti-Liban. Ainsi le Mercure seigneur de Hamon n'est certainement pas Jupiter Héliopolitain ni Jupiter Hadaranes, vénéré dans un temple près de Nîḥâ et à Dair el-Aḥmar dans le Liban[1]. Une autre divinité, le dieu Mifsenus, à qui semble avoir été consacré le temple de Ḥoṣn-Nîḥâ[2], pourrait aussi être représenté par notre relief.

Un second monument syrien représentant le dieu solaire à cheval, vêtu à l'orientale et tenant le fouet, a été décrit par M. Heuzey[3]. M. Clermont-Ganneau a montré que la dédicace était faite par des Palmyréniens[4]. Si l'on considère que le dieu représenté est solaire et que la dédicace est faite par des Palmyréniens à leur dieu national, on en conclura que le dieu représenté est Malakbel.

Le curieux bas-relief d'Es-Souwaidâ (Ḥaurân), si magistralement expliqué par M. Clermont-Ganneau comme figurant, sous une scène de gigantomachie, les empereurs Dioclétien-Jovius et Maximien-Herculius[5] nous offre, bien que de façon indirecte, un dieu solaire cavalier. On sait l'origine solaire à laquelle prétendaient les empereurs romains. « Lorsque Dioclétien divisa

1. Ronzevalle, *C. R. Acad.*, 1901, p. 479.

2. *CIL.*, III, 14384; *Jahrbuch*, 1901, p. 324 et s.; Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. Or.*, t. V, p. 79-84.

3. L. Heuzey, *Un dieu cavalier*, dans *C. R. Acad.*, 1902, p. 190-200. Ce bas-relief, en marbre, est entré au Louvre.

4. Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. Or.*, t. V, p. 154-163. La dédicace, datée de 195 de notre ère, est faite Θεῷ Γεννέᾳ πατρῴῳ. Nous pensons, avec M. Heuzey, que le second terme est une épithète du dieu solaire identique à Γενναῖος. Nous proposons de la rattacher à la racine גנן qui a fourni les *djinn* arabes (comparer surtout le nom d'unité *djinniyy*) et qu'on retrouve à Palmyre à la forme aphel : אגן; cf. plus loin, p. 64. Nous reviendrons plus en détail sur cette question quand nous étudierons le groupe : lion terrassant le taureau.

5. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. Or.*, t. I, p. 178 et s.

l'empire et le pouvoir, observe M. Fr. Cumont[1], la théorie du monarque Soleil subit un rude accroc. » Le monument d'Es-Souwaidâ prouve, qu'en Syrie tout au moins, bien que l'on connût formellement la parenté officielle de Dioclétien avec Jupiter et de Maximien avec Hercule, au point de les identifier avec ces dieux, on ne perdait cependant pas de vue la nature solaire des deux empereurs. Et en effet si, dans le relief en question, Dioclétien-Jovius est mis en rapport direct avec le soleil — Dioclétien tient le soleil dans ses bras — on a d'autre part figuré, derrière Maximien-Herculius, un autre soleil. Le caractère solaire de Maximien ainsi précisé, nous comprenons qu'il ait été représenté à cheval — détail un peu déconcertant, si l'on ne considère que le caractère herculien. En somme, nous avons là un compromis entre la nature herculienne et la nature solaire de l'empereur Maximien.

On trouve dans les inscriptions d'Asie Mineure la mention de statues équestres d'Hélios, Ἥλιος ἔφιππος[2]. La notion que le Soleil et la Lune voyageaient à cheval survécut au paganisme. Euthymius Zigabenus attribue à tort cette croyance au prophète Moḥammed : Τὸν ἥλιον καὶ σελήνην ἐφ' ἵπποις εἶναί φησιν[3]. Mais son erreur nous prouve que la tradition antique était encore vivace en Orient, à l'époque byzantine.

§ 8. — Les dieux solaires de Palmyre.

Nous avons vu plus haut que les Palmyréniens vénéraient comme dieux solaires : Malakbel = Chamach = *Sol* et Bel ou Ζεὺς Βῆλος. L'un et l'autre sont à distinguer nettement de Beʿel-Samîn qui, en sa qualité de « dieu des cieux », a parfois été considéré comme dieu suprême[4].

1. Fr. Cumont, *Textes et Mon. relat. au culte de Mithra*, I, p. 291, n. 4 ; cf. *ibid.*, p. 157-8.
2. Fr. Cumont, *Textes et Mon.*, I, p. 290, n° 2 et *Rev. Arch.*, 1887, p. 96 ; Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, t. V, p. 159.
3. Euthymius Zigabenus, dans Migne, *Patrol. gr.*, t. CXXX, 1348-9.
4. Lidzbarski, *Ephem.*, I, p. 259, cite un important passage du conte d'Aḥiqâr qui montre Beʿel-Samîn ayant pouvoir d'obscurir le Soleil et la Lune. Le

Les dieux solaires Malakbel et Bel étaient étroitement associés à Palmyre ainsi que l'a montré M. Lidzbarski. Lorsqu'Aurélien, vainqueur de Zénobie, construisit dans Rome, avec les dépouilles de Palmyre, un temple en l'honneur du Soleil, il y plaça les statues du Soleil — autrement dit de Malakbel — et de Bel[1].

Nous avons déjà signalé, d'après M. de Vogüé, que Malakbel, dieu solaire, a pour compagnon Aglibol, dieu lunaire. Un monument du Musée du Capitole à Rome les montre de part et d'autre d'un cyprès[2]. On a vu aussi que ce dieu solaire avait pour déesse parèdre Allât, identifiée suivant deux aspects de sa nature tantôt à Astarté, tantôt à Athéna[3]. Grâce à un autel dédié à Malakbel = *Sol sanctissimus* et conservé à Rome, nous pouvons pénétrer plus avant dans la connaissance du mythe de ce dieu. Lajard, qui le premier a publié des dessins exacts des quatre faces de cet autel et en a reconnu l'importance, a proposé une explication confuse et en grande partie fausse[4]. Il y trouvait

groupe divin de la version arménienne est : Belchim, Chimel, Chamin, que M. Lidzbarski identifie à בעלשמן, שמאל et שין. Nous avons cherché à établir, *Hist. et Relig. des Noṣairîs*, p. 82 et s., 201-202, que שמאל équivalait à שמש; ainsi, la liste de la version arménienne est identique à celle de la version syriaque. Les Noṣairîs conservent une conception trinitaire qui se rattache étroitement à la précédente.

1. Zosime, *Hist.*, I, 61, 3-5 : Ἥλιόν τε καὶ Βήλου καθιδρύσας ἀγάλματα.

2. Nous reviendrons sur ce monument bien connu par la publication de Lajard, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XX, 2e part., pl. III, 1 ; cf. Helbig, *Guide*, trad. Toutain, n° 426.

3. Cf. plus haut, p. 9, note 2 et p. 25. Il faut ajouter à la bibliographie de ces passages, Ronzevalle, *Rev. arch.*, 1902, p. 387-391 qui arrive à des conclusions très différentes des nôtres. De même, Fr. Cumont, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, Suppl., 27-28. Nous renvoyons à plus tard la démonstration qu'Athéna ne peut être confondue avec Siméa. On reconnaitra qu'il n'y a pas nécessairement une correspondance étroite entre les personnages du relief et les divinités mentionnées dans le texte. Le P. Ronzevalle et M. Fr. Cumont ne tiennent pas compte des nimbes rayonnés qui définissent indubitablement le dieu solaire et la déesse parèdre. La disposition particulière du nimbe de la déesse explique la distinction que Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 18, cherche à noter entre les rayons du dieu et ceux de la déesse : « Adargatis simulacrum sursum versum reclinatis radiis insigne est. » Cf. Lucien, *de Deâ Syriâ*, 32 et notre *Mission dans les régions désert. de la Syrie Moyenne*, p. 459.

4. Lajard, *loc. cit.*, p. 14 et s., pl. I et II. L'explication de Lajard est encore

représentée une triade : Aphrodite, Hélios et Eros. Nous nous proposons de montrer que les quatre faces de l'autel notent quatre instants de la vie de Malakbel-Hélios et qu'Aphrodite aussi bien qu'Eros en sont absents.

Face arrière. — Naissance de Malakbel. Le jeune dieu sort à mi-corps d'un arbre. Cet arbre couronné d'une bandelette a été reconnu pour un cyprès, bien qu'il n'en ait pas la forme élancée : ce détail reste à vérifier. Le jeune dieu porte sur ses épaules un bélier. Cet attribut caractérise Hermès[1]. Or, nous avons vu que Malakbel lui était assimilé comme psychopompe et qu'une inscription le dénomme Mercure-Malakbel.

Nous rattacherons au même cycle de légendes orientales sur Hélios-Hermès, la statuette de bronze trouvée à Rîmât, près Saïda, dans un *sacellum* voûté, et conservée au Cabinet des Médailles. Haute de 540 millimètres, elle représente un adolescent aux cheveux courts, entièrement nu, portant sur les épaules un bélier. M. E. Babelon a nettement démontré le caractère divin de cette figure : « ...l'enfant criophore de Luynes n'est point, comme l'on dit aujourd'hui, une œuvre de genre, un jeune pâtre portant un agneau; c'est l'image d'un dieu pasteur, et elle a été trouvée dans le sanctuaire qui lui était consacré : elle était encore en place au moment de la découverte, posée sur un socle de bronze et faisant face à la porte de l'édicule... Cette figure en demi-ronde bosse était accostée de deux autres statuettes secondaires, deux bustes de Hélios[2] ». Nous ne ferons qu'une réserve, sur la

acceptée sans restriction dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, IV, 1917. On trouvera la bibliographie de ce monument dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 2300 (Drexler).

1. Sur Hermès criophore cf. Chr. Scherer dans Roscher, *Myth. Lex.*, 2394 et s. Il est inutile de discuter l'opinion de Lajard qui reconnaît Eros criophore. De même, son rapprochement avec les trois Soleil de Julien. L'hypothèse de Drexler, dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 2031, qui reconnaît Azizos dans l'enfant au bélier n'est pas satisfaisante. L'identification avec Monimos-Mercure serait plus fondée; mais Monimos ne précède pas le soleil, il le suit.

2. E. Babelon, *Le Cabinet des Antiques*, p. 187-190, pl. LII; E. Babelon et J.-Adrien Blanchet, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. Nat.*, p. 199-200 sous le nom d'Aristée criophore ; S. Reinach, *Répertoire*, II, p. 552, 1.

qualification de « dieu pasteur » adoptée à la suite de Veyries qui y reconnaissait Attis[1]. Le sanctuaire de Rîmât était consacré au Soleil et si la statuette criophore ne représente pas Malakbel, du moins elle figure le dieu solaire. L'assimilation à Hermès vise le rôle de psychopompe.

On en déduira une conséquence importante pour le type chrétien du Bon Pasteur. Les archéologues spécialisés dans l'étude de l'ancien art chrétien, prétendent aujourd'hui que la représentation du Bon Pasteur n'a aucun rapport avec l'Hermès criophore, qu'elle est une création de l'art chrétien[2]. Si notre explication de l'adolescent criophore de Rîmât et de l'enfant criophore gravé sur l'autel palmyrénien de Rome est admise, ces deux monuments établissent un lien indiscutable entre Hermès criophore et le Bon Pasteur. En conséquence, le type du Bon Pasteur ne dérive pas directement d'Hermès criophore, mais du jeune dieu solaire criophore probablement conçu en Orient. Ainsi s'explique que la plus ancienne statue du Bon Pasteur, au Musée de Latran, ait l'aspect d'un adolescent. Mais l'identité n'est pas limitée au type plastique : les fonctions de psychopompe remplies par Malakbel et les dieux solaires syriens sont identiques à celles du Bon Pasteur[3].

Reprenant l'étude de l'autel palmyrénien conservé à Rome, nous aurons plus de difficulté à préjuger la valeur mythologique de l'arbre couronné d'une bandelette. La légende du Soleil sortant de l'Océan ne pouvait avoir cours chez les Syriens et chez les nomades du désert de Syrie. On sait qu'Adonis passait pour être né d'un arbre-nymphe : Myrrha ou Smyrna. Dans le bronze reproduit ci-contre (fig. 18) le jeune dieu solaire émerge de bran-

1. Veyries, *Les figures criophores*, p. 60.

2. A. Pératé, *L'Archéologie chrétienne*, p. 82 et s., tombe d'accord sur ce point avec Victor Schultze, *Arch. der Altchristl. Kunst*, p. 172-3. Pour les variantes dans les statues du Bon Pasteur, consulter Laurent, *BCH.*, 1899, p. 583-587.

3. Il suffira de comparer Pératé, *L'Archéol. chrét.*, p. 82 et s., avec ce qui est exposé plus haut, p. 27 et suiv.

chages indéterminés[1]. En Égypte, Râ naissait du sycomore[2]. On attribuait certainement à Malakbel une origine semblable.

Dans la légende mithriaque, le dieu Mithra est constamment représenté sortant du rocher. Une seule fois, dans une suite de quatre épisodes entre Mithra et Hélios, on voit Mithra surgissant d'un arbre[3]. Cette particularité ne peut s'expliquer que comme



Fig. 18. — Bronze syrien.

une attribution à Mithra de la légende orientale visant la naissance d'Hélios.

Face latérale de droite. — Malakbel monte sur son char qu'enlèvent quatre griffons ailés[4], tandis qu'une Victoire le couronne : traduction plastique du *Sol invictus*. Malakbel, juvénile, la chevelure abondante, porte le paludamentum qu'on retrouve sur la face suivante.

1. Bronze de notre collection, haut. 0m,112, provenant de Tripoli de Syrie. Un autre bronze assez semblable et de même provenance a été publié par M. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine*, p. 66.
2. Ed. Meyer, dans Roscher, *Myth. Lex.*, I, 1854.
3. Fr. Cumont, *Textes et Monum.*, II, p. 364, pl. VII; cf. I, p. 74 et s., 195-196. Ici aussi l'arbre peut difficilement être accepté pour un cyprès.
4. Sur ces griffons cf. Drexler, dans Roscher, *Myth. Lex.*, II, 2300-1.

Face antérieure. — Malakbel, la tête nimbée et radiée, est représenté en buste porté par l'aigle. Après le Soleil ascendant, nous avons le Soleil planant, le Soleil au milieu du jour.

Face latérale de gauche. — Malakbel est figuré en Kronos barbu et voilé tenant la harpé. Nous proposons d'y reconnaître le Soleil à son déclin comme sur le bronze de Graz[1], c'est-à-dire le Soleil couchant dans la course diurne et le Soleil d'automne dans la course annuelle. En effet, dans le cycle annuel, la naissance de Malakbel ne pouvait être fixée qu'au 25 décembre.

L'ensemble de ces quatre faces, en dehors des détails caractéristiques, se rapporte à la comparaison entre les courses diurne et annuelle du Soleil avec le cours de la vie humaine, comparaison qui forme le fonds commun des mythes solaires. Ainsi les Egyptiens se représentaient les douze moments de la vie du Soleil : la naissance, le développement, l'heure triomphante de midi, puis le déclin : « à mesure que la nuit approche, ses forces l'abandonnent et sa gloire s'obscurcit; il se couche, il se casse, il se traîne péniblement comme un vieillard appuyé sur son bâton[2] ».

A côté de ces monuments, les tessères palmyréniennes nous fourniront des renseignements utiles si nous arrivons à en préciser l'usage. Ces petits monuments se sont multipliés dans les musées et les collections particulières depuis la publication de M. de Vogüé, mais l'étude de ce savant est encore le guide le plus sûr. M. de Vogüé pense que la plupart de ces tessères — celles portant des noms de personne — étaient distribuées lors des funérailles, comme souvenir, aux amis du défunt qui suivaient le convoi. D'autres, portant mention de vin, d'huile ou de pain, seraient des *tesseræ frumentariæ*, sortes « de bon pour avoir part

1. Cf. plus haut, p. 41. Nous reconnaissons une représentation de Saturne, Soleil à son déclin, dans le buste voilé et posé sur un aigle éployé, publié par E. Babelon et J.-Adrien Blanchet, *Catalogue des bronzes ant. de la Bibl. Nat.*, n° 20. Une curieuse représentation du Soleil en Saturne couché a été commentée par Lenormant, *Gaz. Archéol.*, 1881, p. 40 et 42-47.

2. G. Maspero, *Histoire anc. des peuples de l'Orient class.*, I, p. 89-90.



aux distributions de vin et d'huile faites au peuple par un magistrat ou un candidat[1] ». A notre avis, le caractère funéraire de ces dernières tessères est aussi caractérisé que celui des premières : même présence de noms propres; souvent, même représentation du mort soit accoudé sur un lit, soit en buste. Nous n'hésitons pas à considérer toutes les tessères palmyréniennes comme des *tesseræ frumentariæ* distribuées, non par des candidats, mais par les parents du mort aux membres du cortège funèbre. Cela expliquerait qu'on ait fréquemment pris soin d'imprimer sur ces tessères des cachets, probablement les cachets du mort. L'empreinte était reçue par la pâte encore molle et permettait à la famille de contrôler le nombre de tessères émises, ce qui importait, puisque chaque tessère donnait droit à une ration ou à une place au banquet funèbre.

Les exclamations gravées sur ces petits monuments, les invocations divines[2], les figures et les symboles doivent donc se rattacher aux croyances eschatologiques esquissées plus haut. Et de fait, le rôle de médiateur du dieu solaire explique que les dieux invoqués ou figurés soient presque toujours Bel ou Chamach et que les symboles marqués soient des symboles solaires[3].

On a vu plus haut qu'un soffite du grand temple de Palmyre représente l'aigle éployé tenant des palmes dans ses serres et flanqué de deux enfants qui portent aussi chacun une palme, Azizos la palme levée, Monimos — peut-être sous le nom de Arṣou — la palme abaissée. Avec ces variantes qui tiennent le milieu entre

1. De Vogüé, *Syrie Centrale, Inscript. sém.*, p. 86. Lidzbarski, *Handbuch der Nordsem. Epigraphik*, p. 170-171 est hésitant sur l'usage de ces tessères. Dans le même ouvrage, p. 487 et s., ce savant a soumis les tessères publiées par A. D. Mordtmann à une importante revision.

2. Ainsi le verbe אגן (cf. plus haut. p. 57, n. 4) si fréquent sur les tessères, (Lidzbarski, *Handbuch Nordsem. Ep.*, p. 171) peut bien signifier « protéger », mais dans une acception funéraire, comme on dit aujourd'hui : « que Dieu ait son âme ». En arabe, la quatrième forme de *djanna* a le sens d' « enterrer, inhumer ».

3. Lidzbarski, *Ephem.*, I, p. 255-6, a établi la valeur solaire du disque muni de trois appendices, symbole fréquent sur les tessères palmyréniennes, particulièrement à côté du nom de Bel.

les figures des soffites de Baetocécé et celles du soffite de Ba'albeck, ce motif est un emblème solaire valable pour tout dieu solaire, qu'il ait nom Bel ou Chamach (Malakbel). Si, à en juger par l'autel bilingue de Rome dédié à Malakbel = *Sol sanctissimus*[1], on inclinait à attribuer l'aigle à ce dieu, on pourrait faire valoir que le titre de Zeus donné à Bel implique aussi que l'aigle soit son attribut. Les deux divinités, distinctes en fait, étaient de même nature et leurs attributs pouvaient se confondre. Nous ne serions pas surpris si le motif du soffite de Palmyre, que l'on attribuerait sans trop hésiter à Malakbel, visait aussi Zeus Bélos. Quoi qu'il en soit, il est très intéressant de trouver sur une tessère (Vog. 127) un aigle, tenant une palme dans ses serres, au-dessus du mort en habits d'apparat, accoudé sur son lit. L'aigle symbolisant l'astre médiateur n'est d'ailleurs pas rare sur ces petits monuments funéraires[2]. Il faut remarquer que le dieu solaire représenté par un disque rayonné ou un buste à tête radiée, accompagné parfois du nom Bel ou Chamach, est toujours placé entre deux étoiles ou deux hampes, symboles accessoires qui doivent représenter Phosphoros-Azizos et Hespéros-Monimos.

Au moment où l'astre médiateur entraîne le mort, celui-ci paraît s'identifier en partie avec le Soleil. C'est pourquoi le mort est également représenté entre les deux étoiles Azizos et Monimos. Il est permis de se demander si, dans le somptueux tombeau de Palmyre étudié par M. Strzygowski, les morts, figurés en buste dans un cercle porté par une Victoire glissant sur la sphère céleste, ne sont pas ainsi identifiés au Soleil[3]. Il ne semble pas que ce soit là un simple motif décoratif.

1. On peut ajouter quelques tessères comme Vog. 135 : portant un aigle et au revers une dédicace à « Chamach, notre seigneur le grand ».

2. Vog. 135; cf. D. Simonsen, *Sculpt. et Inscript. de Palmyre*, p. 48, F. 6, pl. XVI.

3. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 12 et s.; cf. plus haut, p. 21, n. 1. Comparer les génies funèbres sculptés sur les sarcophages, S. Reinach, *Répertoire de la statuaire*, I, p. 79 et p. 71, 3, où le rôle des génies est rapproché de l'enlèvement de Ganymède.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 19, fig. 9. L'aigle du bronze de Nizib repose sur une sorte de segment sphérique indépendant du socle. On ne peut interpréter ce segment sphérique comme globe solaire, car les anciens concevaient le disque et non le globe solaire. On pourrait songer au globe céleste. Il est plus probable, par comparaison avec les monnaies d'Emèse (Wroth, *Catalogue of greek coins, Galatia*, etc., pl. XXVII, 7-9), que cette protubérance représente un bétyle. Nous inclinons même à reconnaître dans le bronze de Nizib une représentation du dieu solaire d'Emèse, du dieu Elagabal ; cf. Lenormant dans Daremberg et Saglio, *Dict. des Ant.*, II, p. 529 et F. Studniczka, *Mitt. d. k. d. Arch. Instituts, Roem. Abteil.*, 1901, p. 273-282.

P. 19 et s. Les notions que nous développons sur le rôle d'Hélios psychopompe expliquent le dire de Macrobe lorsqu'il prétend que les ailes attribuées à Mercure sont un rappel de sa nature solaire. Il vise en effet (*Saturn.*, I, 19, 10) les représentations du disque ailé : « Hoc argumentum Aegyptii lucidius absoluunt ipsius solis simulacra pennata fingentes ».

P. 37. D'après Michel le Syrien, trad. J.-B. Chabot, II, p. 262, la « grande et fameuse idole » de Ba'albeck aurait encore existé du temps de Justinien.

P. 41. Le cippe de 'Ain-Djouch offre deux systèmes symboliques. Le premier sur la face antérieure représente Jupiter Héliopolitain suivant le mode connu, le second figuré sur les faces latérales et constitué par le taureau surmonté du foudre doit être rapproché du même symbole de Hadad-Rammân, p. 47, n. 1.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

NOTES
DE
MYTHOLOGIE SYRIENNE

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

NOTES

DE

MYTHOLOGIE SYRIENNE

PAR

RENÉ DUSSAUD

II-IX

ET

INDEX

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

—

1905

NOTES DE MYTHOLOGIE SYRIENNE

II. — UNE RÉPLIQUE PERDUE DE JUPITER HÉLIOPOLITAIN.

M. Salomon Reinach a reproduit, dans son précieux *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* [1], d'après le recueil de Cavalleriis, une statue dont l'aspect insolite justifiait tous les doutes. Cavalleriis [2] a noté que cette statue, une Diane d'Éphèse d'après lui, faisait partie de la collection Garimberto : *Terra vel Natura in Museo Garimberti.* De cette collection on ne sait guère qu'une chose, c'est qu'elle a existé [3]. La disparition du monument que nous reproduisons ci-dessous (fig. 19) est des plus fâcheuses, car il constituait au XVIe siècle une réplique très complète du Jupiter Héliopolitain [4]. La planche qui nous en a conservé les détails est malheureusement d'une exécution déplorable.

Les mains et les avant-bras sont certainement restaurés. A

1. Tome II, 322, 1; cf. plus haut p. 31, n° 11.
2. J.-B. de Cavalleriis, *Antiquarum statuarum urbis Romae primus et secundus* (*tertius et quartus*) *liber*, 1570 puis 1578, 1585 et 1595; cf. S. Reinach, *L'Album de Pierre Jacques*, p. 18. M. S. Reinach signalait dans son *Répertoire*, t. II, p. XV, que le second volume du recueil de Cavalleriis n'existait à Paris que sous forme de feuilles détachées au Cabinet des Estampes. Le savant conservateur du Musée de Saint-Germain s'est assuré depuis que la bibliothèque du Louvre possédait ce second volume en meilleur état et c'est d'après la planche 8 de cet exemplaire que nous donnons le dessin ci-après.
3. Mention dans le catalogue d'Aldroandi; cf. S. Reinach, *L'Album de Pierre Jacques*, p. 46.
4. Nous renvoyons à notre étude du type de Jupiter Héliopolitain, ci-dessus p. 29 et s. (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 347 et s.) Il faut ajouter Nicopolis-Emmaüs aux villes dont les monnaies portent une représentation du Jupiter Héliopolitain, comme l'a montré M. Imhoof-Blumer, *Zur syrischen Münzkunde*, in *Wiener numism. Zeitschr.*, 1901, p. 13 et s. Quant aux intailles, M. Perdrizet, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 425, signale comme récemment entrée « au musée de Constantinople une pierre gravée représentant le Baal d'Héliopolis ».

première vue, la tête aux joues flasques ne paraît pas antique; mais il est peu admissible qu'on ait restauré une tête d'aussi mauvais style. Il est plus probable que le dessin a dénaturé, en l'exagérant, la mollesse de l'original. Dans ce cas, l'absence de calathos ferait supposer que la statue ou la statuette était de bronze[1]. Certains détails s'expliquent par une fausse interpréta-

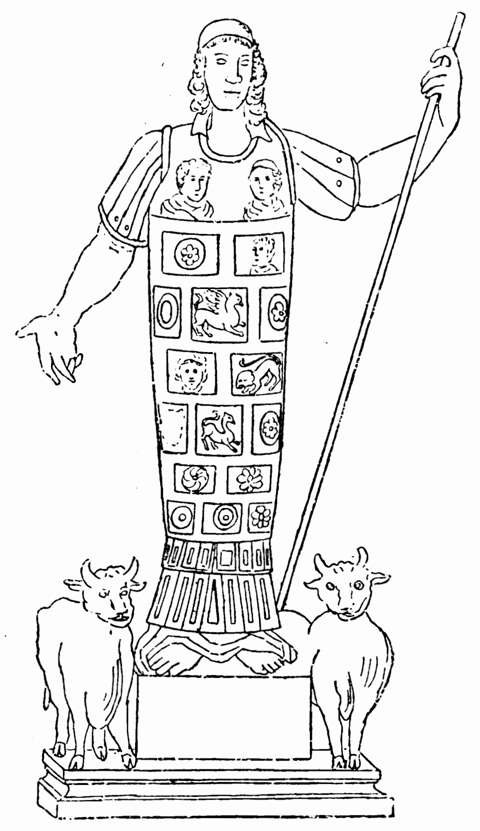


Fig. 19. — D'après J.-B. de Cavalleriis.

tion du graveur. La coiffe dérive du lien qui serrait la chevelure; les cheveux encadrent la figure, mais ils devaient tomber en mèches calamistrées; le visage est imberbe. Cavalleriis a certainement retourné la gravure. Dans l'original, le bras droit devait

1. D'après la remarque ci-dessus, p. 41, n. 1 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 358, n. 1).

être levé et la main brandir le fouet; la main gauche tenait les épis.

La caractéristique la plus nette est la cuirasse en forme de gaine cloisonnée et parsemée d'ornements symboliques. Dans le haut on voit les bustes de trois divinités qu'il serait aventuré d'identifier d'après un dessin aussi fantaisiste. On peut toutefois conjecturer, grâce aux répliques connues, que les figures représentées sont celles de Hélios, Séléné et Kronos. Dans une autre série de répliques (relief du musée Calvet et bronze Loeytved), on a substitué à ce dernier un dieu à calathos, quelque dieu solaire local comme Baʿal-Marqod[1]. Il reste acquis que l'idole type devait être décorée des bustes d'Hélios, de Séléné et de Kronos.

La statue Garimberto est ornée de rosaces comme tous les autres exemplaires. Deux de ces rosaces, à l'avant-dernier rang, ne semblent pas avoir été réunies sans intention. L'une est le symbole solaire bien connu, mais l'autre, en forme d'hélice, est employée en Syrie comme symbole lunaire[2].

Dans deux cases médianes on remarque des griffons qui se retrouvent avec la même allure sur le bronze Loeytved récemment publié par M. Clermont-Ganneau[3]. Ce détail nouveau est important, car il confirme une légende orientale entrevue par Stephani, à savoir que le char solaire passait pour être traîné par des griffons. Stephani rectifiait un passage de Philostrate[4] et le rapprochait du monument palmyrénien, étudié plus haut[5], dont une des faces nous montre Malakbel, le dieu solaire de Palmyre, couronné par la Victoire au moment où il est enlevé dans son char par des griffons. Le savant archéologue de Saint-

1. Cf. plus haut, p. 34 et 44 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 351 et 361).
2. Cf. au Louvre le bas-relief de Douwair sur lequel nous reviendrons (p. 88 et s.) pour démontrer qu'il y eut une rosace lunaire.
3. Clermont-Ganneau, *C. R. Acad. Inscr.*, 1903, p. 89 et s.
4. Philostrate, *Vita Apollonii*, III, 48, dit que dans l'Inde le char du dieu solaire était traîné par des griffons. Stephani, *Comptes rendus pour l'année 1864*, p. 101, pense que Philostrate a dû substituer l'Inde à la Syrie.
5. P. 62 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 379).

Pétersbourg publiait en même temps une intéressante intaille du cabinet de Vienne qu'il rapportait justement aux cultes syriens. Le dieu solaire y est représenté muni du calathos et tenant de la main droite une patère, de la gauche une corne d'abondance[1]. Vers lui s'avancent un griffon et une Victoire[2] qui lui tend une couronne. Au-dessus du groupe, les bustes d'Hélios et de Séléné.

Au type du dieu solaire traîné par des griffons il faut rattacher la divinité d'Orthosia, qualifiée à tort de Dionysos Pogon. Les monnaies de cette ville, voisine de Tripoli de Syrie, portent au revers un dieu « la tête surmontée d'un calathos, vêtu d'une tunique talaire, debout dans un char traîné par deux panthères ailées et cornues à droite; le dieu tient d'une main les rênes et de l'autre une harpé[3] ». Le calathos nous fait souvenir des dieux solaires syriens, mais plus encore la harpé qui caractérise le Kronos solaire syrien[4]. Les deux animaux sont des griffons à tête de lion cornu si fréquents dans l'art perse d'où ils ont pénétré dans l'art grec. Donc, les monnaies d'Orthosia nous conservent l'image du Ba'al local, sous l'aspect du soleil déclinant, traîné dans son char par des griffons.

Cette légende orientale apparaît dès lors comme très populaire en Syrie; peut-être donna-t-elle naissance à la croyance, si

1. On peut comparer le Jupiter de Raphanée et celui de Gabala; cf. plus haut, p. 48 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 365).

2. Nous avons vu le rôle constant que la Victoire joue auprès du dieu solaire (p. 21, 43, 62, 65 = *Rev. arch.*, 1903, I, p. 140 et n. 1, p. 360, 379, 382), rôle qui répond au titre ἀνίκητος, *invictus*, du dieu. Aussi, quand on rencontre deux motifs importants comme ceux d'Ascalon (Th. Reinach, *Sculptures d'Ascalon*, extr. de *Rev. des Ét. juives*, janv.-mars 1888) : Victoire sur un globe porté par Atlas (cf. les Victoires peintes dans un tombeau de Palmyre, *Notes de myth. syr.*, p. 65 et n. 3), il ne faut pas hésiter à les attribuer à la décoration d'un temple du dieu solaire. Des Victoires plus petites décorent les grandes baies de l'enceinte du temple à Baetocécé, *Rev. arch.*, 1897, I, p. 321, fig. 8 et p. 323, fig. 10.

3. E. Babelon, *Les Perses Achém.*, p. 215, pl. XXVIII, 16 et 19. Les dates, à compter d'après l'ère d'Actium (J. Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie*, p. 148), sont du début de notre ère.

4. Cf. plus haut, p. 19, 63 = *Rev. arch.*, 1903, I, p. 138 (El-Kronos à Beyrouth), p. 380 (Palmyre); plus bas, p. 76.

répandue au moyen-âge, qu'Alexandre avait tenté de monter au ciel sur un char attelé de griffons[1].

Nous avons constaté qu'en général les représentations du Jupiter Héliopolitain portaient, plaquée vers le bas de la gaine, une tête de lion, symbole solaire et emblème particulier du dieu Gennaios[2]. Le bronze Loeytved s'ajoute aux exemples fournis par le relief du Musée Calvet et par le marbre du Collège américain de Beyrouth. La statue Garimberto ne porte pas la tête de lion, mais le lion lui-même.

La gaine se termine comme sur tous les exemplaires connus par des lanières de cuir qui suffiraient à prouver, s'il était besoin, que la gaine du Jupiter Héliopolitain était une cuirasse. Sur le bronze Loeytved, ces lanières sont particulièrement distinctes.

La statue Garimberto devait reposer sur un socle, comme en témoignent le dessin et les répliques congénères, tandis que les taureaux accostés étaient placés en contre-bas. En somme, la planche de Cavalleriis nous conserve un authentique Jupiter Héliopolitain et, malgré la fantaisie du trait, elle permet quelques rapprochements intéressants. La réputation du plus vieux recueil de statues antiques ne peut qu'y gagner et l'utilité du moderne *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* est une fois de plus démontrée.

1. Julien Durand, *Légende d'Alexandre le Grand* dans *Annales archéol.* de Didron, t. XXV, 1865, p. 141-158; cf. Bayet, *L'Art byzantin*, p. 189-190.
2. Cf. plus haut, p. 34 et 42 = *Rev. arch.*, 1903, I, p. 351 et 359. Plus bas, p. 85 et suiv.



III. — LE NOM DIVIN BEL EN SYRIE.

Bel se rencontre fréquemment dans l'épigraphie syrienne, mais sous des aspects si multiples et en des lieux si divers qu'on n'est pas encore parvenu à définir sa nature avec précision[1].

Tout d'abord, il faut éviter de confondre *ba'al* et *Bel*, et pour cela, on devrait les enregistrer dans les lexiques sous des rubriques séparées. Il est probable que les deux mots, primitivement, étaient identiques ; mais aux époques historiques, ils ne sont pas comparables. Le terme *ba'al* « maître » n'est jamais qu'une épithète, un titre qui demande un déterminatif (article, nom de lieu ou autre), tandis que Bel est un nom propre[2]. La distinction doit être d'autant plus minutieuse qu'en Syrie, sous l'influence du parler araméen, on finit par prononcer *be'el* le mot *ba'al*.

Bel est un dieu mésopotamien. Particulièrement adoré à Nippour, sa fortune date de sa fusion avec Mardouk. Bel-Mardouk était essentiellement un dieu solaire; aussi, là où le nom divin Bel s'introduisit en Syrie, il s'appliqua au dieu solaire. Nous verrons, en effet, que ce terme reste en Syrie — comme plus

1. Les articles les plus récents sont ceux de Fr. Cumont, *in* Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, II, 2647-2652 et Tümpel, *ibid.*, III, 261-264.

2. Quelques savants (Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Realenc. für protest. Theol. und Kirche*[3], II, p. 326 et suiv., et *ZDMG*, 1903, p. 818; Lagrange, *Études sur les religions sémit.*, p. 91 et suiv.) ont repris récemment l'idée d'un dieu Ba'al. Toutefois, aucun argument nouveau n'a été fourni et tous les raisonnements ne prévalent pas contre ce fait qu'aucune inscription phénicienne ne nous fait connaitre un dieu Ba'al. Le terme Ba'al employé comme nom propre isolé ne se rencontre que dans la Bible (fréquemment avec l'article), en Égypte et en Algérie (pour ce dernier pays cf. *Répert. épigr. sém.*, n[os] 303 et 326), c'est-à-dire en pays non-phéniciens.

tard Zeus — une appellation étrangère qui se superpose au nom local ou le remplace et qui équivaut à Hélios. Il n'y eut pas importation du culte de Bel, pas plus qu'il n'y eut importation du culte de Zeus[1].

M. Lidzbarski a expliqué que les Palmyréniens désignaient indistinctement le dieu solaire sous les noms de Malakbel ou Chemech et de Bel[2]. En réalité, il semble que Palmyre vénérait comme dieux indigènes deux dieux solaires, Malakbel et Yarḥibôl[3], à personnalité bien distincte et autour desquels se rangeaient diverses tribus : Malakbel était le dieu particulier des Banou-Taimî[4]. Mais à l'un et à l'autre s'appliquaient les appellations génériques de Chemech, de Bel ou d'Hélios. A Palmyre donc, moins que partout ailleurs en Syrie, on ne doit pas parler d'un dieu Bel, puisque ce terme impersonnel s'applique également à deux divinités distinctes. Ce terme est un simple équivalent de Chemech, c'est-à-dire d'Hélios. Il en résulte que dans l'inscription de Rome : θεοῖς πατρῴοις Βήλῳ Ἰαριβ[ώλῳ Ἀγλιβώλῳ..., il ne faut pas entendre deux divinités Bel et Yarḥibôl, mais un dieu Bel-Yarḥibôl. De même dans le texte de Ḥomṣ : θεοῖς πατρῴοις Βή]λῳ Ἰαρεβώλῳ Ἀγλιβώλῳ....[5] La dédicace *Deo Soli Hierobolo*...[6] suit le même protocole, car *Soli* =

1. Contrairement à ce que pense Baethgen, *Beiträge zur sem. Religionsgesch.*, p. 86.

2. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigr.*, I, p. 257; cf. plus haut, p. 24 et 58 = *Rev. archéol.*, 1903, I, p. 143 et 375.

3. Lanci, *Bullett. dell' Instituto*, 1860, p. 60-61 est, à notre connaissance, le premier auteur qui ait reconnu le caractère solaire de Yarḥibôl. Il fut suivi par Drexler, *Rosch. Lex.*, I, 2656 suiv. et par Cooke, *Text-Book*, p. 280. Toutefois, cette idée n'a définitivement triomphé qu'à la suite de la nouvelle démonstration faite par Ronzevalle, *Comptes-Rendus Acad. des Inscr.*, 1903, p. 277 et suiv.

4. Cela résulte du texte palmyrénien Vogüé 3 (Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, III, p. 244 et suiv.), confirmé par les tessères portant *Malakbel gad Taimi* publiées par Mordtmann, *Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's*, p. 64, n° 88 et Ronzevalle, *C. R. Acad. des Inscr.*, 1903, p. 280-281. Nous justifions ci-après l'emploi de *gad* pour *théos*.

5. Modifier d'après cela ce que nous disons plus haut, p. 24 et s. = *Rev. Arch.*, 1903, I, p. 143 et suiv.; cf. Ronzevalle, *ibid.*, 1902, I, p. 391 et *C. R. acad. des Inscr.*, 1903, p. 277.

6. *CIL*, III, 1108.

Βήλῳ. On pourrait penser, d'après ces textes, que l'appellation de Bel était réservée à Yarḥibôl; mais dans une bilingue latine-grecque de Rome, au grec ΜΑΛΑΧΒΗΛΩ correspond le latin BELO[1].

Nous avons eu occasion, plus haut, d'étudier le mythe de Malakbel. Nous sommes moins renseignés sur Yarḥibôl. En dehors des prérogatives qu'il tenait de sa nature solaire, nous proposerons de reconnaître dans Yarḥibôl le dieu de la source Ephca à Palmyre. En effet, une inscription grecque nous apprend que le dieu Yarḥibôl choisissait lui-même l'épimélète de la source : ἐπιμελητὴς αἱρεθεὶς Ἐφκᾶς πηγῆς ὑπὸ Ἰαριβώλου τοῦ θεοῦ[2]. On conçoit qu'un épimélète, choisi à deux reprises par le dieu, lui ait dédié un autel comme celui sur la base duquel on lit : לגדא די עינא בריכתא..., « au *gad* de la source bénie... ». Ce texte palmyrénien a suscité des explications contradictoires. Le mot *gadâ* restitué par M. Mordtmann et accepté par MM. Clermont-Ganneau et Hoffmann ne laisse guère place au doute. Pour le reste du texte, M. Clermont-Ganneau paraît avoir donné l'interprétation définitive[3]. Si quelques savants ont cherché une autre lecture que *gadâ*, sans cependant avoir trouvé un mot satisfaisant, c'est qu'ils répugnaient à la notion du *gad* de la source au sens habituel de Tyché. Mais nous avons montré qu'en Syrie, sur les confins du désert, le terme *gad* est l'équivalent de *théos*. Nous nous sommes appuyé principalement sur l'explication τόπον θεῶν que Simplicius donne du nom Ἀταργάτην[4]. Dès lors, on ne peut

1. *CIL*, VI, 51. Les doutes exprimés sur l'exactitude de la copie de Mommsen par Lidzbarski, *Ephem.*, I, p. 257, ne nous paraissent pas fondés.

2. Wadd. 2571 *c*. Le dieu rendait des oracles, probablement par l'intermédiaire de la source comme à Aphaca dans le Liban ; en tout cas, il manifestait ses avis; cf. Wadd. 2598 : ... ὡς διὰ ταῦτα μαρτυρηθῆναι ὑπὸ θεοῦ Ἰαριβώλου...

3. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Or.*, II, p. 2 et suiv. Les traductions de M. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 153, n. 7 et de M. Isidore Lévy, *Rev. arch.*, 1900, I, p. 126-131 supposent une rédaction anormale et se heurtent à ce fait que l'inscription, étant gravée sur un petit autel en calcaire dur, ne peut servir à étiqueter un autre élément de la construction. M. Isid. Lévy adopte la mention de l'épimélésie proposée par M. Clermont-Ganneau.

4. *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 63. Nous avons vu plus haut que Malakbel était le *gad* des Banou-Taimî. Un autre

douter que le *gad* de la source bénie de Palmyre ne soit le dieu Yarḥibôl. La source Ephca rentre dans la catégorie fort nombreuse des sources solaires, des *'ain-chemech*. De ce fait, la constatation d'un culte organisé autour de cette source prend une importance particulière.

Pour en finir avec Palmyre, et maintenant que l'équivalence Bel = Hélios ne fait plus doute, rappelons le texte de Zosime signalant qu'Aurélien construisit à Rome, avec les dépouilles de Palmyre, un temple dans lequel il érigea les statues d'Hélios et de Bel : Ἡλίου τε καὶ Βήλου καθιδρύσας ἀγάλματα[1]. On est tenté de corriger : Ἡλίου τοῦ καὶ Βήλου καθιδρύσας ἄγαλμα. En tout cas, c'est par l'identité reconnue de Bel et d'Hélios que doit s'interpréter l'acte de dévotion d'Aurélien.

Il y a tout lieu de penser que le dieu Bel, principale divinité à Édesse[2], n'est autre que l'Hélios signalé par l'empereur Julien avec ses deux parèdres Azizos et Monimos[3]. Bel à Apamée doit recouvrir aussi le nom du grand dieu solaire local[4]. On peut conjecturer que le Nahr Na'mân qui se jette dans la Méditerranée

exemple épigraphique du terme *gad*, dans le sens de *théos*, se rencontre sur l'autel nabatéen de Kanatha. En combinant les lectures de M. Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 108-116 et III, p. 75-82, et de M. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 148-149 et *Ephemeris*, I, p. 74, on lit :

בדר וצעדאל בני ותרו רחמי גדא שלם
קציו בר חנאל אבנא שלם

« Badr et Sa'd'el, fils de Witro, aimant le *gad*, salut! Quoṣayyou fils de Ḥann'el, l'artiste, salut! » Toute hésitation sur la lecture des noms propres de la première ligne (cf. *Répert. épigr. sém.*, nº 53) est levée si l'on remarque que Badr et Sa'd'el, comme leur père Witro, n'étaient pas des Nabatéens, mais des Safaïtes.

1. Zosime, *Hist.*, I, 61, 3-5; cf. plus haut, p. 59 = *Rev. arch.*, 1903, I, p. 376.
2. Rubens Duval, *Hist. d'Édesse*, 1892, p. 75 et suiv.
3. Cf. plus haut, p. 10 = *Rev. arch.*, 1903, I, p. 129. Nous pouvons compléter les indications données, p. 11 = *ibid.*, p. 130 et suiv., sur les soffites de Baetocécé. Le savant directeur des fouilles de Ba'albeck, M. O. Puchstein, ayant récemment examiné ces sculptures, a l'obligeance de nous signaler que les deux éphèbes accompagnant l'aigle sur les soffites de Baetocécé soutiennent, tout comme à Ba'albeck, une guirlande de feuillage.
4. Bilingue de Vaison, *CIL*, XII, 1277; inscription de Hebbé, Renan, *Mission*, p. 104-105; Dion Cassius, LXXVII, 8.

près de Saint-Jean-d'Acre, n'a pris le nom de Belus qu'à une époque tardive[1].

Si nous nous souvenons que Kronos en Syrie est le Soleil[2], nous trouverons une confirmation très explicite de la proposition Bel = Hélios, dans le passage bien connu de Damascius : ὅτι Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βῆλ καὶ Θολάθην (l. Μαλάχβηλ) ἐπονομάζουσιν[3]. Citons encore le témoignage de Servius : *Saturnus... lingua punica deus dicitur, apud Assyrios autem*




Fig. 20. Æ. Ascalon. Heraklès-Bel (Dagon).

Belus dicitur et Saturnus et Sol[4]. A cette époque, on disait assyrien pour syrien.

Les monnaies d'Ascalon figurent fréquemment un dieu revêtu de la cuirasse, coiffé d'un casque à grand cimier, brandissant de la main droite la harpé, tenant dans la gauche un bouclier rond et une longue palme. L'exemplaire du Cabinet des médailles que nous reproduisons (fig. 20), montre nettement ces détails[5]. En

1. Pline lui connaît encore le nom de Pagidus ; cf. Benzinger, *ap.* Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, III, 259.

2. Cf. plus haut, p. 19, 41, 63 = *Rev. arch*, 1903, I, p. 138, 358, 380.

3. Damascius, *Vita Isid.*, 115. Ed. Meyer, *Rosch. Lex.*, s. v. *El*, lit Βολάθην, ce qui n'est guère satisfaisant. Le mot paraît tout à fait corrompu et nécessite une correction radicale, peut-être (Μα)λά(χϐ)η(λ). *El* est bien une appellation phénicienne, tandis que *Bel* et *Malakbel* sont des appellations araméennes ou autrement dit syriennes.

4. Servius, *ad Aen.*, 1, 729.

5. Cette monnaie est décrite par Saulcy, *Num. de la Terre-Sainte*, p. 194, Vespasien n° 2. Le dieu est dénommé Mars ; cf. *ibid.*, p. 188-189 : « le personnage armé constitue un type qui va se reproduire sous tous les règnes. Ce personnage n'est autre chose que Mars, représenté dans la même attitude que sur les monnaies de Rabbat-Môba. » Saulcy, qui n'a pas reconnu la harpé, donne trois représentations de ce dieu, *ibid.*, pl. X, fig. 2, 3, 4. Ajoutons à la série décrite par Saulcy un bronze inédit du Cabinet des médailles : Tête laurée d'Antonin à droite. Sans légende ; grènetis. ℞. ΑϹΦΑΝ et la date ΝϹ. An 250 (147 de J.-C.). Le dieu muni des mêmes attributs paraît vêtu d'une longue tunique en forme de gaine. Une variante de cette monnaie est signalée

Syrie la harpé est un attribut du dieu solaire. Le dieu que nous cherchons à identifier doit donc appartenir à la classe des Bel-Kronos. Or, une inscription d'Égypte nous apprend que le 11 avril 228 de notre ère, sous Sévère-Alexandre, un Askalonite du nom de M. A. Maximus voua dans le sanctuaire de Sarapis, pour le salut de ses frères, de son fils et de sa femme, une statue d'Héraklès-Bel, le dieu de sa ville : Διὶ Ἡ[λίῳ] Μεγά[λῳ] Σαράπιδι ἐν Κα[νώβῳ] θεὸν πάτρι[όν] μου Ἡρ[ακ]λῆ Βῆλον ἀνείκηταν... [1]. Le titre ἀνίκητος, réservé à cette époque au dieu solaire, s'adapte parfaitement au dieu solaire guerrier portant la palme sur les monnaies d'Ascalon. Ce texte permet de conclure, grâce au vocable Héraklès, que le dieu local à Ascalon appartenait au type de Melqart, qu'il était donc phénicien et qu'il avait pour parèdre l'Astarté à la colombe devenue la Tyché de la ville sur les monnaies d'époque romaine. Il ne faut surtout pas confondre l'Héraklès-Bel d'Ascalon et sa parèdre avec Hadad et Atargatis (Dercéto), dont l'introduction dans cette ville, nous essayerons de le montrer plus loin, fut tardive.

Mais quel était alors le vrai nom de ce dieu dont Héraklès-Bel est l'appellation gréco-araméenne, par suite, de basse époque? Il n'est pas téméraire de supposer qu'Héraklès-Bel n'est autre que Dagon. Si la proposition paraît étrange, à première vue, cela tient aux idées erronées qui ont cours sur la nature et la représentation figurée de Dagon. L'idole de ce dieu se composait, croit-on, de l'assemblage d'un corps humain avec un corps de poisson [2]. Cette représentation devenue classique a été imaginée de toutes pièces par les écoles rabbiniques sur l'étymologie aven-

par Saulcy, *ibid.*, p. 20?, comme appartenant à M. Walcher. D'après une communication de M. Imhoof-Blümer (*Rev. Arch.*, 1904, II, p. 139-140), la légende complète est ΑΣ· ΦΑΝΗΒΑΛΟΣ· Ce dernier vocable reste inexpliqué.

1. Seymour de Ricci, *Bullet. épigr. de l'Égypte rom.*, dans *Archiv für Papyrusforsch.*, 1903, p. 450 n° 87. Il y aurait peut-être lieu, après M. A. Μάξιμος, de supposer un patronymique et de tenir A. M. Γαίος pour le fils.

2. Ainsi Baudissin dans Herzog-Hauck, *Realenc. f. protest. Theol. und Kirche*, IV (1898), p. 424-427; Cumont dans Pauly-Wissowa, *R.-E.*, IV (1901), 1985-1986; Lagrange, *Etudes sur les relig. sém.*, 1905, p. 131 et suiv.

turée qui tire Dagon de *dag* « poisson » et sur une interprétation, reconnue fausse, de I Samuel, v, 4[1]. Aucun texte ancien n'autorise la qualité de dieu-poisson attribuée à Dagon; aucune représentation figurée non plus. En assyrien, le dieu Dagon — lecture douteuse — n'apparaît pas comme dieu-poisson[2]. En Syrie, il est vrai, un statère unique, attribué à Ascalon ou à Asdod, représenterait : « Dagon ichthyomorphe à gauche, tenant de la main droite un trident et de la gauche une couronne; sa queue sinueuse est munie d'une crête et terminée en pince de scorpion[3] ». Mais il y a certainement erreur d'attribution. Les lettres אז que porte cette monnaie ne peuvent en aucune façon représenter une abréviation de אשקלון ou de אשדוד. Pour ce dernier, le grec transcrit Ἄζωτος, forme conservée par l'arabe, de même que עבדאשמן, par exemple, est transcrit Ἀβδύζμουνος; on ne peut en tirer argument pour supposer une forme sémitique ancienne avec *zain*. D'autre part, le dieu ichthyomorphe tenant la couronne et à la queue terminée comme celle du scorpion est caractéristique des monnaies d'Aradus; aussi bien, le poids du statère en question est identique au poids des statères d'Aradus. Les lettres אז sont des lettres numérales ou une marque d'atelier dont il existe des analogues sur les monnaies de cette ville[4]. Ce statère peut être attribué à Aradus, en tout cas, il ne peut convenir à Ascalon ni à Asdod et avec lui disparaît le seul monument sur lequel on pouvait, avec quelque vraisemblance, fonder une représentation ichthyomorphe de Dagon.

Les textes ne sont pas davantage favorables à la conception du dieu-poisson. La traduction rabbinique de I Samuel v, 4 est unanimement abandonnée. Philon de Byblos rattache Dagon à *dagan* « blé » : Δαγών· ὅς ἐστι Σίτων. Ὁ δὲ Δαγών, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ

1. Cf. Selden, *De dîs Syris*, éd. de 1680, p. 187 et s., avec les *Additam.* de Beyer, p. 298 et s.
2. Zimmern dans Schrader, *Die Keilinschr. und das alte Testam.*[3], p. 358.
3. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. 47, n° 320. L'attribution est due à Six, *Numismatic Chronicle*, 1879, p. 125 et s.
4. Il suffit de se reporter à la table qu'a dressée M. Babelon, *ibid.*, p. 353-358.

ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος[1]. Quelle que soit la valeur de cette étymologie — tout moyen de contrôle nous fait défaut — elle paraît exclure l'étymologie rabbinique qui se fût certainement imposée à Philon si la forme de l'idole en avait conservé le souvenir. Nous montrerons plus loin que Philon, sous son héros Agrotès, avait en vue Jupiter Héliopolitain, dieu solaire accompagné de deux bœufs et tenant des épis dans une main. Son Zeus Arotrios procède de la même méthode d'interprétation : Dagon, sous la forme la plus récente d'Héraklès-Bel, est un dieu solaire, peut être, représenté avec des épis dans la main[2]. Philon y reconnaît un dieu de l'agriculture, un *frugifer*. Une confirmation très nette nous est fournie par l'*Etymologicum Magnum* : Βητάγων · ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων. On a voulu corriger en Βηθδαγών et supposer que le sanctuaire du dieu, *bêt-Dagon*, avait été pris pour le nom même du dieu, ce qui serait une erreur bien grossière. Par contre, en présence du doublet Héraklès-Bel, l'explication par Bel-Dagon doit être prise en considération[3]; elle devient même très plausible. Philon de Byblos exprime à sa façon la similitude de El-Kronos et de Héraklès-Bel-Dagon en disant que Dagon était frère de El[4].

On peut conclure de ce qui précède que Dagon n'est autre que le dieu solaire phénicien connu sous le nom de Melqart à Tyr et d'El-Kronos à Byblos. A l'époque gréco-romaine — ou plus exactement gréco-araméenne — il est désigné en grec sous le nom d'Héraklès-Bel et figuré, comme le montre la gravure ci-dessus, au revers des monnaies d'Ascalon. Dagon n'est pas un dieu-poisson; Atargatis n'est pas la parèdre de Dagon et celui-ci n'a aucun rapport avec Ἰχθύς fils d'Atargatis[5]. Il n'y a, non plus,

1. Philon de Byblos, fr. 2, 16, Müller.
2. Saulcy, *Num. de la T.-S*, p. 189, n° 4.
3. Cette explication a été présentée par L. Müller, *Numism. de l'Afrique ancienne*, II, p. 57, n. 5 et acceptée par Schröder, *Die Phöniz. Sprache*, p. 124. Toutefois, il ne faut pas comprendre avec ces savants : Ba'al-Dagon « le seigneur du blé », mais supposer la juxtaposition de deux noms divins, Bel-Dagon, comme Héraklès-Bel.
4. Philon de Byblos, fr. 2, 14, Müller.
5. Contre Baudissin, *l. c.*, p. 426.

aucun rapprochement à tenter avec l'Ὠδάκων de Bérose. Une mention remarquable de ce dieu se rencontre dans l'inscription d'Echmounazar, où Dor et Joppé sont désignées comme « les terres glorieuses de Dagon[1] ».

1. *CIS*, I, 3. Il faut revenir à l'ancienne explication de Schlottmann, Movers, Blau et Baudissin (ce dernier avec le pluriel, dans Herzog-Hauck, *Realenc.*, IV, p. 425), d'abord parce qu'elle permet une construction plus correcte et ensuite parce qu'elle trouve un parallèle dans les nouveaux textes du temple d'Echmoun, près Sidon. Cette dernière ville y est qualifiée de ארץ רשפם « terre des Rechef » ; cf. *Répert. épigr. sém.*, nos 287-302.

IV. — SYMBOLES ET SIMULACRES DE LA DÉESSE PARÈDRE.

§ 1. — Lion et taureau.

Au dieu solaire syrien, qu'il soit nommé Hadad, Jupiter Héliopolitain ou Malakbel, est unie une déesse connue sous le nom d'Atargatis, de Vénus ou d'Allât dont les caractères offrent des traits essentiels communs. On ne peut expliquer ces similitudes — pour le dieu comme pour la déesse, — qu'en admettant que les divinités locales ont été influencées par les deux grandes divinités syriennes Hadad et Atargatis. Souvent, l'identification nous apparaît presque complète; d'autres fois, comme pour Allât à Palmyre, elle reste inachevée.

Il n'est pas douteux que Hadad se rattache par le nom comme par les attributs aux cultes mésopotamiens. Aucune inscription phénicienne n'a fourni ce nom divin à l'état isolé et les Phéniciens ne l'employaient pas dans la composition des noms propres[1]. L'hypothèse émise récemment, qui considère Hadad comme le principal dieu des Cananéens[2], repose uniquement sur la lecture de ce nom divin dans les tablettes d'El-Amarna. Si l'on reporte le culte de Hadad en Phénicie jusqu'à cette haute époque, il faut admettre une éclipse totale de cette divinité pendant toute la période proprement phénicienne, car

1. On ne peut citer que le sceau phénicien portant לעבדהדד (Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. Or.*, I, p. 167-168). Mais ce nom isolé dans l'onomastique phénicienne laisse à penser que ce personnage n'était pas d'origine phénicienne.

2. Hypothèse de M. Winckler adoptée par le P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 92-93 et *Revue Biblique*, 1904, p. 142 et par M. Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, VII, p. 290.

on ne la retrouve qu'à l'époque romaine. Aussi l'explication de M. Hommel s'impose : les scribes, rédigeant les tablettes d'El-Amarna, ont adopté pour rendre le terme *ba'al*, l'idéogramme de Hadad (Adad)[1]. De plus, si Hadad était la grande divinité phénicienne, nous en trouverions trace dans les colonies phéniciennes. Pour les mêmes raisons, sa parèdre, Atargatis, doit être définie comme divinité syrienne et non phénicienne.

Avec MM. Baethgen[2] et Fr. Cumont[3], nous pensons qu'il faut maintenir une distinction très nette entre Atargatis, déesse syrienne, et Astarté, déesse phénicienne. Cette distinction se définit par le nom même de la déesse, quoique l'explication en soit incertaine. On est d'accord pour décomposer Atargatis, עתרעתה, en deux termes : עתר forme araméenne contractée de עשתר(ת), Astarté[4], et un élément עתה. La discussion porte sur ce dernier.

On peut tenir pour assuré que עתה est un nom divin ; il est connu comme tel par ailleurs. De plus, ce nom est celui d'une déesse[5]. Bien que généralement contesté, ce dernier point nous paraît fermement établi non seulement par le pseudo-Méliton et par Athénée, mais de la façon la plus nette par les monnaies de Hiérapolis. Sur ces monnaies la déesse est dénommée indistinc-

1. Hommel, *Altisrael. Ueberlief.*, p. 220 et s.
2. Baethgen, *Beiträge zur sem. Religionsgesch.*, p. 74.
3. Fr. Cumont dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, IV, 2236 et s.
4. Noeldeke, *ZDMG*, XXIV, p. 92 et 109; Ed. Meyer, *ZDMG*, XXXI, p. 730 et s.; Baudissin dans Herzog-Hauck, *Real-Enc. f. prot. Theol. u. Kirche*[3], II, p. 171 et s. Il y a lieu, toutefois, de faire une réserve ; car il se pourrait, comme nous le verrons ci-après, que ce premier élément ne correspondît pas exactement à l'Astarté phénicienne, mais à Ichtâr.
5. C'est ce qu'a bien vu Fr. Lenormant, *Gaz. Arch.*, 1879, p. 68-69. On ne donne le caractère masculin à 'Até que pour y retrouver Attis, hypothèse que M. Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I, p. 307-308, qualifie de spécieuse. Cependant, M. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, III, p. 333, n. 4, penche à l'accepter et le P. Lagrange, *Etudes sur les relig. sém.*, p. 132, l'adopte. Le seul argument en faveur de la nature mâle de cette divinité serait l'existence du dieu Ἔθαος dans un texte du Ḥaurân, Waddington 2209. Mais nous ne pensons pas que l'on puisse identifier ce nom avec 'Até à vocalisation certaine et constante. Le dieu Ἔθαος est un dieu local dont nous ignorons l'original sémitique. Quant au pin d'Attis qu'on a rapproché du cyprès, prétendu symbole de la déesse, ce qui suit enlève toute signification à ce rapprochement.

tement 'Até, עתה, ou 'Atar'até, עתרעתה[1]. Il est évident que le vocable 'Até n'aurait pu servir à désigner la déesse représentée sur le revers des monnaies de Hiérapolis si 'Até avait été le nom d'un dieu, Attis ou tout autre. Donc, il nous faut tenir 'Atar'até ou Atargatis comme composé avec les noms de deux déesses similaires : Astarté et 'Até. Il y a là quelque chose de semblable au terme Aphrodite-Astarté, en supposant qu'un long usage ait soudé ces deux noms. Cette formation n'est pas isolée dans le domaine sémitique. Nous avons montré ailleurs que le complexe Allât-'Athtar des Sabéens, composé d'une divinité mâle et d'une autre femelle, vise probablement et simplement la planète Vénus avec laquelle chacune de ces divinités est identifiée séparément[2]. Peut-être, doit-on comprendre de même le fameux 'Achtar-Kamoch de la stèle de Mésa — que 'Achtar soit ici mâle ou femelle. Il en résulterait ce fait très intéressant que Kamoch aurait été identifié à la planète Vénus. Il semble bien encore que nous ayons deux noms divins semblables dans le célèbre Hadad-Rimmon biblique, à lire Hadad-Ramman.

Évidemment, tous les noms divins complexes ne sont pas résolus par cette explication. La juxtaposition de deux noms divins n'a pas toujours pour raison leur similitude ou leur identité. Elle peut être arbitraire comme souvent est arbitraire la réunion des divinités dans un même temple. Mais, dans ce cas, les divinités aux noms juxtaposés ne se fondent pas. Dans un complexe tel que Echmoun-Melqart, il faut probablement toujours considérer deux divinités. Surtout, rien n'autorise à admettre des combinaisons du type hermaphrodite.

Quoi qu'il en soit, les monnaies attestent, dès le IV[e] siècle avant notre ère, l'identité des appellations 'Até et 'Atar'até. Cette identité se retrouve à Palmyre. Un texte nabatéen serait

1. On trouvera ces monnaies, dont l'identification est due à Six, réunies dans Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. LI-LIV, p. 45-46, pl. VII, 16-18. La lecture ענת, 'Anat, ne s'y rencontre pas. Dès lors, la dérivation *'Até* de *'Anat*, qui présentait de grosses difficultés mises en lumière par Lenormant, *l. c.*, et Baudissin, *l. c.*, p. 173, ne se pose plus et de même l'identification avec Anahita.
2. Cf. notre *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 61.

d'un haut intérêt dans la question si quelque doute ne planait sur son interprétation. Il faut probablement comprendre : « lieu (sacré) de 'Até la Manbougienne », c'est-à-dire de la déesse 'Até de Hiérapolis[1].

Pour que la fusion des deux composantes Astarté et 'Até se soit aussi complètement produite, il faut que les deux déesses aient eu de grandes affinités. L'une et l'autre étaient en rapport avec la planète Vénus.

Nous avons, en effet, repoussé le caractère lunaire qu'on attribue habituellement à Astarté[2]. De son côté, le R. P. Lagrange a abouti à des conclusions identiques[3] et il serait inutile de revenir sur sa démonstration si l'ancienne conception n'avait trouvé des défenseurs de l'autorité de M. Baudissin[4]. On renonce à invoquer — et c'est là un progrès notable, — les textes de Lucien et d'Hérodien qui reflètent la tendance syncrétiste de l'époque romaine. M. Baudissin fait valoir que la Lune, étant considérée en Orient comme l'unique dispensatrice de la rosée, devait être identique à Astarté, déesse de la fertilité. Mais ce n'est là qu'une affirmation qui reste à démontrer. Déjà M. Furtwaengler avait usé de cet argument et le P. Lagrange y a répondu en montrant que les anciens attribuaient aussi la rosée à la planète Vénus.

Un fait certain, c'est que la déesse syrienne était représentée la tête entourée de rayons[5]. Nous retrouverons cette particularité sur le bas-relief d'Emèse (fig. 27) où figure une déesse assimilée. Par contre, le croissant lunaire seul n'est jamais l'attribut d'Atargatis; son symbole se compose du croissant lunaire associé au disque solaire. Nous avons expliqué comment la planète Vénus, en tant qu'étoile du matin et étoile du soir, était inti-

1. M. Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. or.*, IV, p. 99-112 à qui l'on doit l'explication de ce texte, fait valoir contre ce sens que l'ethnique placé à la suite du nom divin serait plus en situation dans un texte grec que dans un texte sémitique; cf. *CIS*, II, 422-423.

2. *Notes de Myth. syr.*, p. 6-7 (*Rev. Arch.*, 1903, I, p. 125-126).

3. Lagrange, *Etudes relig. sém.*, p. 128 et s.

4. Baudissin, *ZDMG*, 1903, p. 824 et s.

5. Lucien, *De ded syrâ*, 32; Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 18.

memeut liée au Soleil comme à la Lune. Les monnaies de Hiérapolis (fig. 24) portent dans le champ ce symbole[1].

Peut-être, la déesse avec laquelle 'Até s'est fondue, n'est-elle pas à proprement parler l'Astarté phénicienne, mais Ichtar. La forme עתר entrant — sans terminaison féminine — dans le complexe 'Atar'até est déjà favorable à cette hypothèse. Mais, surtout, on s'expliquerait ainsi que l'animal-attribut d'Atargatis fût le lion. Ici encore, l'élément syrien se distingue nettement de l'élément phénicien. La Phénicie, directement influencée par l'Égypte, lui emprunte ses types figurés. Avant l'époque gréco-romaine, on ne rencontre pas dans la Phénicie proprement dite de déesse au lion : Astarté emprunte les traits d'Isis-Hathor. Par contre, en Syrie, dès une haute antiquité, les déesses locales sont figurées debout sur le lion[2].

En Phénicie, nous trouvons le lion comme attribut d'un dieu figuré à l'égyptienne sur la stèle du Nahr el-Abrach[3]. Dans la suite, sans qu'on puisse actuellement établir de relation, le lion à signification solaire est le *djinn* par excellence, le dieu Gennaios, à tel point que Gennaios est employé comme épithète du dieu solaire. Elle est appliquée à Ba'al-Marqod[4], à Malakbel[5], tandis que Gennaios à Héliopolis était vénéré sous la forme d'un lion dans le temple même de Jupiter Héliopolitain[6] — ce qui autorise à le reconnaître dans la dédicace de Kefr-Nebo sous le vo-

1. Ce sont les caractères définis généralement comme représentant le chiffre 30; cf. *Notes de Myth. syr.*, p. 8 (*Rev. Arch.*, 1903, I, p. 127).

2. Ces types nous ont été conservés par les monuments égyptiens. On les trouvera réunis dans W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 314.

3. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine et en Phénicie*, p. 128-129, pl. VI, A; *Recueil d'Arch. or.*, IV, p. 325 et s.; Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, III, p. 413.

4. *CIL*, III, 6668 et 6673.

5 L. Heuzey, *Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1902, p. 190-200; cf. Clermont-Ganneau, *Rec. Arch. Or.*, V, p. 154-163 et nos *Notes de Myth. syr.*, p. 57 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 374).

6. Damascius, dans Photius, *Patrol. grecque*, CIII, 1292. Nous avons proposé, *Notes de Myth. syr.*, p. 34 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 351), de reconnaître une manifestation de ce dieu Gennaios dans le masque de lion figuré sur la gaine du Jupiter Héliopolitain.

cable Λέοντι[1]. A Emèse, Gennaios se manifesta sous la forme d'un bétyle[2].

M. Noeldeke a montré que le terme *djinn* était, non un dérivé de *genius*, mais un mot sémitique[3]. Le rapprochement avec Gennaios confirme ce point de vue. En syriaque *genyô* désigne au pluriel soit les idoles, soit les temples païens. M. Goldziher, établissant l'identité des *djinn* et des *chaiṭân*, a remarqué que la tradition arabe avait conscience que ces démons étaient d'anciennes divinités païennes, car les païens sont appelés « adorateurs des *djinn* ». On a là une évolution analogue à celle du dieu phénicien Rechef et des Rechafim devenant, chez les Juifs, des démons[4].

En présence des représentations de Gennaios qui oscillent entre le lion et la figure humaine, on peut se demander si le dieu léontocéphale des monuments mithriaques n'appartient pas au même type[5]. En Afrique, Saturne *frugifer* est accompagné du lion ou même représenté avec une face de lion[6]. Comme conclusion, il faut soigneusement distinguer le lion, attribut solaire, du lion attribut d'Ichtar ou d'Atargatis.

La même difficulté se présente pour déterminer la valeur du taureau dans ses rapports avec la divinité. Sur le terrain syrien nous avons vu que le taureau, attribut de Hadad, avait été adopté par tous les dieux assimilés à ce dernier. Jamais, d'autre part, la déesse parèdre n'est mise en rapport avec le taureau;

1. V. Chapot, *BCH*, 1902, p. 181 et s. Sur les autres divinités qui apparaissent dans ce curieux texte, cf. plus loin, p. 112 et suiv.

2. Damascius, *ibid.*

3. Noeldeke, *ZDMG*, 1887, p. 717. H. Grimme, *Orientalistische Litter.-Zeitung*, 1903, p. 281 et suiv., croit retrouver la mention des *djinn* dans la Bible.

4. Goldziher, *Abhand. zur arab. Philologie*, I, p. 106-117; de Vogüé, *Mélanges d'Archéol. orient.*, p. 79. M. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 82, a fait, de son côté, le rapprochement de Gennaios avec *djinniyy* que nous avons proposé, *Notes de Myth. syr.*, p. 34 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 351). Il attribuerait volontiers à Gennaios une origine arabe.

5. Fr. Cumont, *Textes et mon. relat. au culte de Mithra*, I, p. 77 et suiv.

6. J. Toutain, *De Saturni Dei*, p. 43, fig. 2 et p. 45-46; Fr. Lenormant; *Gaz. Arch.*, 1881, p. 40 et 42-47.

tous les exemples qu'on a cru découvrir reposaient sur une fausse interprétation ou une confusion entre la déesse et le dieu.

En Phénicie, Astarté n'a jamais été non plus rapprochée du taureau. On ne peut se prévaloir du texte si souvent cité de Porphyre : ἐποχεῖται ταύρῳ Ἀφροδίτης, qui vise le culte de Mithra[1]. Le seul monument (fig. 21) découvert en Phénicie, associant une déesse au taureau, est un produit du syncrétisme tardif, comme on le verra ci-après. D'ailleurs, la déesse représentée n'est ni Astarté ni Aphrodite, mais Artémis. On objectera, il est vrai, la légende d'Europe; nous ne pensons pas qu'Europe ait un lien quelconque avec la mythologie phénicienne.

Le témoignage de Lucien est contraire à l'identification d'Europe et d'Astarté ; il les distingue expressément[2]. Europe sur le taureau n'apparaît dans le monnayage de Tyr et de Sidon qu'à une très basse époque. Le mythe grec flattait l'amour propre des Phéniciens et ceux-ci l'adoptèrent tout naturellement. Mais ce ne fut pas à la faveur d'une confusion, car aucun des caractères d'Europe ni de ses attributs ne convient à Astarté. Les rapprochements étymologiques qui ont été tentés ne sont pas plus heureux. Le plus digne d'attention est celui qui reconnaît le phénicien *elat* « déesse » dans le surnom *Hellotis* qu'Europe reçut lorsqu'à sa mort elle fut divinisée. Chaque année, on célébrait en son honneur des fêtes appelées *Hellotia*. D'autre part, Hellotis était un surnom d'Athéna à Corinthe et il est assez naturel de chercher en ce point une trace des Phéniciens. On a relevé un argument

1. Fr. Cumont, *Textes et mon. fig. relat. au culte de Mithra*, I, p. 170-171 et 201 ; II, p. 41. Le savant auteur explique le passage de Porphyre en remarquant qu'astrologiquement parlant, le Taureau est le domicile féminin de Vénus.

2. Lucien, *De deâ syrâ*, 4. De l'identité supposée d'Europe et d'Astarté on tire les conséquences suivantes : le mythe d'Europe conserverait le souvenir du passage en Crète de colons phéniciens apportant avec eux Astarté et le Ba'al phénicien, sous forme d'un taureau ; le Minotaure dériverait de ce Ba'al phénicien et aussi le taureau de Crète qui désola le Péloponèse et fut dompté par Thésée à Marathon; cette dernière ville aurait reçu une colonie phénicienne; cf. Baudissin, Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, t. IX (1901), p. 709. Or, non seulement l'identification d'Europe avec Astarté n'est pas fondée, mais le rapport du taureau avec les Ba'al phéniciens n'est pas établi. Jusqu'ici, on n'en peut citer aucun exemple.

assez spécieux dans l'*Etymologicum Magnum* s. v. Ἑλλωτία· Ἡ Εὐρώπη τὸ παλαιὸν ἐκαλεῖτο· ἢ ὅτι Φοίνικες τὴν παρθένον ἑλλωτίαν καλοῦσιν. A y regarder de près, cette étymologie ne concorde nullement avec celle qui tire Hellotis de *elat* « déesse ». D'ailleurs, on n'a pu retrouver le terme sémitique que prétend connaître l'*Etymologicum Magnum*. L'origine sémitique du surnom Hellotis reste des plus problématiques [1] et M. Maass nous paraît avoir donné d'excellentes raisons pour reconnaître simplement dans ce terme une forme ethnique tirée de Ἑλλός [2].

La légende qui considère Europe comme fille d'Agénor ou de Phoinix, n'a aucune valeur pour fixer l'origine sémitique de la déesse, puisque ni Phoinix, ni Agénor pas plus qu'Europe ne sont des noms phéniciens. Il y aurait même lieu de se demander si, avec Europe, le mythe de Kadmos ne perd pas sur le terrain oriental son principal point d'appui.

Nous sommes donc amené, ainsi que nous l'avons annoncé [3], à écarter le taureau des attributs d'Astarté et d'Atargatis. Le taureau reste l'attribut de Hadad et des dieux assimilés, tandis que le lion est l'attribut d'Atargatis et des déesses similaires. — D'autre part, nous trouvons un lion symbole solaire et un taureau symbole lunaire. Ce dernier a pénétré avec l'influence grecque en Syrie, mais il n'est d'usage courant qu'à partir du IIe siècle de notre ère, ainsi qu'en témoignent les monuments que nous allons rapidement passer en revue.

Considérons d'abord le bas-relief (fig. 21) d'ed-Douwair, près de Tyr, aujourd'hui au Musée du Louvre. Renan l'a signalé comme le plus curieux spécimen des cultes syriens [4]. Il faut comprendre :

1. Noeldeke, *ZDMG*, XLII, p. 472, a donné d'excellentes raisons pour rejeter l'identification de *elat* avec Hellotis. Récemment cependant, M. Baumstark dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, *Suppl.*, 58-59, s'autorisant de ce surnom, identifie Europe avec Alilat, la grande déesse des Arabes septentrionaux. C'est ajouter aux précédentes une confusion nouvelle entre l'Alilat arabe (al-Lât) et l'Ilat phénicienne.
2. Maass, *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth*, p. 7.
3. *Notes de Myth. syr.*, p. 46-47 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 363 et suiv.).
4. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 675-677, pl. LVII, 3; cf. L. Heuzey,

des cultes syncrétistes de très basse époque. La dédicace ne laisse aucun doute sur les divinités représentées : Apollon et Artémis, représentant le Soleil et la Lune. Tandis qu'Artémis conserve sa physionomie et ses attributs grecs — ce qui ne doit pas surprendre, puisque le panthéon phénicien ne possédait pas une déesse-lune avec laquelle l'identifier, — Apollon emprunte



Fig. 21. — Bas-relief d'ed-Douwair. Musée du Louvre.

les attributs de Hadad, devenu en Phénicie, sous l'aspect de Jupiter Héliopolitain, le grand dieu solaire. Aucun monument ne nous montre avec plus d'évidence, d'une part, l'extension des cultes syriens, de l'autre, la pénétration des cultes grecs. Sculpté en pays phénicien par excellence, accusant par sa lourdeur une main locale, ce ne sont pas des notions phéniciennes que tra-

C. R. Acad., 1902, p. 195. E. Ledrain, *Notice sommaire des monum. phéniciens*, p. 44-45, nº 92, dit à tort que les deux personnages sont « montés chacun sur un taureau ». La hauteur du bas-relief est de $1^{m},10$.

duit ce relief, mais un mélange d'idées grecques et syriennes. Il répond à la conception syncrétiste que nous ont transmise Philon de Byblos et Macrobe ; il atteste que ce syncrétisme gréco-syrien avait réellement pénétré dans le culte.

Séparés par un palmier, marchent deux taureaux affrontés. En arrière de chacun d'eux, la divinité dont ils sont l'attribut. A gauche, le Soleil sous les traits d'Apollon imberbe, la tête radiée, portant le fouet. Le fouet et le taureau sont un emprunt à Jupiter Héliopolitain dont on sait la diffusion, à la fin du paganisme, en Phénicie et en Palestine. A droite, la Lune sous les traits d'Artémis, un croissant derrière les épaules et une torche à la main. Le croissant, la torche et le taureau sont les attributs de l'Artémis lunaire. La déesse est entièrement d'importation grecque. Quant au palmier, il joue le rôle de *meta* que nous avons défini précédemment : il marque le point que chaque astre, dont les taureaux indiquent la marche en sens contraire selon l'usage grec, doit doubler au sommet de sa course[1]. On remarquera, faisant pendant à la rosace ordinaire, symbole solaire, une rosace particulière à spirales qui symbolise la lune. Nous avons déjà signalé ces deux types de rosaces sur l'idole de Jupiter Héliopolitain[2]. Les faces des deux divinités sont martelées. Ce monument dont l'aspect suffit à trahir la basse époque est daté de l'an 421 de l'ère de Tyr, soit 295 de notre ère[3].

Nous n'insisterons pas sur l'autel d'el-Qanawât (Ḥaurân) conservé au Fitz-William Museum de Cambridge, car on est aujourd'hui d'accord pour y reconnaître non des divinités sémitiques, mais simplement Hélios et Séléné ou Apollon et Artémis[4].

1. *Notes de Myth. syr.*, p. 54-57 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 371-374).
2. Cf. plus haut, p. 69 = *Rev. arch.*, 1903, II, p. 93.
3. Renan, *Mission*, p. 677, a lu la date AKT. Les lettres sont gravées avec négligence et nous croyons lire AKY, date plus en rapport avec le style du relief et son syncrétisme avancé.
4. Publié par Burton et Drake en tête de *Unexplored Syria*, I, et p. 166 sous la désignation de Ba'al et Astarté; cf. Ed. Meyer, *Rosch. Lex.*, I, 652. Republié par J. Pollard, *Proceedings of the Society Biblical Archaeology*, 1891, p. 286 et 1892, p. 32. Les divinités ont été identifiées par Clermont-Ganneau,

Un relief très grossier (fig. 22) que nous avons rapporté de Qaṣr el-Abyaḍ (eṣ-Ṣafâ), ne le cède pas au monument d'ed-Douwair pour l'intérêt mythologique. Un lion et un taureau y sont gauchement affrontés, mais placés à des niveaux différents, si bien que la scène représente également le lion terrassant le taureau. Un troisième animal que nous ne pouvons identifier est figuré sous le lion[1]. Un palmier se dresse en arrière du taureau. On a donc bien combiné ici les deux représentations : lion et taureau affrontés, séparés par le palmier, et lion terrassant le taureau. Pour que ces deux scènes aient été ainsi mêlées, il faut que le



Fig. 22. — Bas-relief provenant de Qaṣr el-Abyaḍ (es-Ṣafâ).

lieu de la victoire du lion soit déterminé par le palmier, en d'autres termes que la victoire se produise au milieu du jour dans la course diurne, au solstice d'été dans la course annuelle. Le relief de Qaṣr el-Abyaḍ prouve que le lion terrassant le taureau ne symbolise pas le cœur de l'été, comme on l'explique généralement.

Ce symbole solaire a été importé en Phénicie. Le plus ancien exemple est fourni par les monnaies de Byblos vers l'an 360 avant

Journ. Asiat., 1892, I, p. 109 et Murray, *Proceedings of the Soc. Bibl. Arch.*, 1891, p. 438; cf. Salomon Reinach, *Chroniques d'Orient*, II, p. 120.

1. Sur une intaille phénicienne publiée par M. de Vogüé, *Mélanges d'Arch. or.*, p. 118-119, pl. V, 21, un animal indéterminé accompagne le lion terrassant le taureau. Cf. Dussaud et Macler, *Voyage arch. au Ṣafâ* p. 44-46.

notre ère. Ce type est emprunté aux monnaies de Cypre. Dès le vᵉ siècle le lion dévorant le cerf ou le taureau apparaît sur les monnaies de Citium et accompagne Héraklès coiffé de la peau de lion, tenant l'arc de la main gauche et brandissant la massue de la droite[1]. On sait que les Phéniciens installés à Cypre avaient assimilé leur Melqart à ce dieu local. A Tarse, le lion dévorant le taureau ou le cerf paraît dès le ivᵉ siècle en relation avec Ba'al-Tars[2]. Toutefois, ce symbole est très rare en Phénicie comme en Syrie. Nous rencontrerons quelques autres exemples du lion solaire et du taureau lunaire en discutant la valeur mythique attribuée au cyprès.

§ 2. — Prétendu symbolisme du cyprès.

Les travaux de Lajard ont eu une déplorable influence dans tous les ordres de recherches où ce savant a dépensé sa très réelle érudition. Les théories qu'il a émises, ont joui d'une faveur rare, bien qu'elles fussent fondées sur une argumentation imprécise, souvent confuse, et sur des hypothèses extravagantes. M. Fr. Cumont a fait justice des théories de Lajard sur Mithra[3]; mais celles qui concernent les cultes sémitiques survivent en partie.

La notion qui sert de pivot à toutes les conjectures de Lajard et qu'il ne faut pas perdre de vue pour saisir son raisonnement, est la croyance à une divinité primitive androgyne. C'était alors l'argument victorieux du monothéisme primitif. Quand

1. Babelon, *Les Perses Achéménides*, pl. XVIII.
2. *Ibid.*, nº 143.
3. Fr. Cumont, *Textes et Mon. fig. relatifs au culte de Mithra*, I, p. xxvii : « Son érudition fort étendue resta stérile parce qu'elle n'était accompagnée ni de sens critique ni d'esprit historique. On peut même dire qu'il a véritablement arrêté les études sur le domaine qu'il s'était réservé, d'abord en gardant trente ans en portefeuille un livre qu'il ne fit pas paraître ; puis en accumulant dans ses monographies une foule d'hypothèses hasardeuses qui devaient égarer les recherches et décourager les meilleures volontés. » Nous avons d'autant plus tenu à reproduire cette opinion d'un savant particulièrement autorisé qu'elle ne paraît pas générale, à en juger par les citations qu'on trouvera ci-après.

M. Eduard Meyer, en 1875, dans un court mais décisif article, mit à néant l'hypothèse[1], Fr. Lenormant eut recours à son pseudonyme de Mansell pour couvrir la retraite. Il le fit habilement et avec esprit, déclarant qu'on devait écarter de la discussion « les préoccupations philosophiques et religieuses, en particulier le monothéisme primitif »[2].

Lajard a écrit un important mémoire pour démontrer que le cyprès pyramidal symbolise la Vénus orientale et cette assertion est encore couramment acceptée[3]. Nous nous proposons de montrer qu'aucun des monuments orientaux où Lajard a voulu reconnaître Astarté sous la forme d'un cyprès ne se prête à cette explication.

Plusieurs monnaies d'Héliopolis (Ba'albeck) portent au revers un temple dédié à Jupiter Héliopolitain, ce qu'attestent dans le champ les lettres : I · O · M · H. Dans la baie centrale du temple se dresse un arbre (?) qu'on identifie au cyprès, bien qu'il s'en écarte par la forme[4]. Eckhel, considérant que le temple devant lequel

1. Ed. Meyer, *Die androgyne Astarte*, *ZDMG*, 1875, p. 730 et s.

2. Mansell, *Gaz. archéol.*, 1879, p. 63. M. G. Perrot, *Histoire de l'Art.*, III, p. 559 et s., a fait justice des fausses interprétations dont quelques statuettes de Cypre avaient été l'objet. L'article *Hermaphroditus* de L. Couve dans *Diction. des Antiquités*, III, p. 135 et s. (1900) dépend entièrement de Lajard ; on y trouvera une bibliographie abondante, sinon complète, des partisans de l'Astarté androgyne. Signalons, d'autre part, que le R P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, n'utilise pas cet argument dans la démonstration qu'il tente du monothéisme primitif. M. Baudissin l'écarte dans Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, II, p. 156-157.

3. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité*, *Mémoires de l'Académie des Inscript. et B.-L.*, t. XX, 2e partie. Nombre de savants modernes acceptent l'hypothèse de Lajard ; cf. Goblet d'Alviella, *La migration des Symboles*, 1891, p. 168 et s. ; Drexler, *Rosch. Lex.*, II (1894-1897), 2299 et s., considère que le cyprès est un symbole divin, mais non en rapport obligé avec Astarté ; Olck dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, IV (1901), 1916 et s , utilise largement Lajard en déclarant que dans l'ensemble son mémoire « noch heute von hoher Bedeutung ist » ; le R. P. Lagrange, *Études sur les relig. sém.*, 1903, p. 176 et s., se range avec Baudissin à l'avis de Lajard.

4. Ces monnaies ont été frappées sous Philippe le père, Saulcy, *Num. de la Terre Sainte*, p. 12-13 (nos 3 et 4) et p. 403, pl. I, 5 ; W. Wroth, *Catalogue, Galatia*, etc., p. 292, pl. XXXVI, 6 ; ce savant fait des réserves sur la qualification de cyprès. Sous Otacilia, Saulcy, *ibid.*, p. 14, n° 4 et Wroth, *ibid.*, p. 293.

se dressait le soi-disant cyprès était consacré à un dieu solaire, avait attribué à cet arbre la valeur de symbole solaire. Lajard, à travers des explications confuses et divergentes, affirme que le cyprès représentait la déesse ou du moins — à la faveur de son entité androgyne, — une divinité « tout à la fois solaire et lunaire »[1]. Les numismates qui ne paraissent pas avoir prêté grande attention aux théories de Lajard, continuèrent à suivre Eckhel. « Quant au cyprès, disait M. de Saulcy, tout le monde sait qu'il était consacré au Soleil, et qu'il en symbolisait par conséquent le culte si développé à Héliopolis[2]. » Cette formule ne vaut pas mieux que celle de Lajard. Il suffit de considérer les séries monétaires d'Héliopolis pour se convaincre que les graveurs n'ont pas cherché à représenter un cyprès, mais... un épi de blé. La forme l'indique nettement, en particulier les trois pointes qui figurent les barbes de l'épi. Le même élément se voit sur des bronzes de Valérien et de Gallien, au-dessous de l'urne des jeux que tiennent deux personnages assis; M. de Saulcy le décrit « un épi dressé ou une fleur »[3]. Enfin, sur le bronze du Cabinet des Médailles que nous reproduisons (fig. 23), l'épi est gravé dans le champ avec toute la netteté désirable. On comprendra sans peine la présence de ce symbole si l'on se souvient que l'idole de Jupiter Héliopolitain tenait des épis dans la main gauche[4].

Nous ne ferons que mentionner l'autel palmyrénien de Rome, sculpté sur ses quatre faces et dédié à Malakbel. Nous l'avons étudié en détail et nous croyons avoir démontré que le jeune Hermès criophore qu'on voit sortir d'un arbre n'est autre que Malakbel. Si l'arbre figuré est un cyprès — ce qui reste douteux — il ne peut représenter Astarté ou Atargatis qui est la parèdre, et non la mère, de Malakbel[5].

1. Lajard, *l. c.*, p. 97-98.
2. De Saulcy, *l. c.*, p. 13.
3. De Saulcy, *ibid.*, p. 17; Wroth, *ibid.*, p. 295, pl. XXXVI, 12 : « between them, tree (cypress?) ».
4. *Notes de Myth. syr.*, p. 42 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 359). On peut comparer les monnaies de Tarse : le Ba'al-Tars tient des épis dans la droite et parfois l'épi est représenté seul au revers.
5. *Notes de Myth. syr.*, p. 60 et s. (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 377 et s.).

Un autre monument palmyrénien conservé à Rome a été invoqué par Lajard à l'appui de sa thèse. On y voit Malakbel, vêtu à l'orientale, tenant la harpè et Aglibol, équipé à la romaine, le croissant derrière les épaules. Placés de part et d'autre d'une sorte d'arbre qualifié de cyprès pour les besoins de la cause, les deux divinités se tiennent par la main droite. Est-il admissible que ce cyprès soit « l'image symbolique de la Vénus orientale et que les deux personnages placés l'un à droite, l'autre à gauche de ce cyprès, contractent une alliance conjugale et mystique sous les auspices de cette déesse »[1]? Il faut une singulière com-



Fig. 23. — Æ. Héliopolis (Ba'a'beck).

plaisance pour reconnaître un cyprès dans l'objet représenté entre Malakbel et Aglibol. Ce cyprès sans branches, composé d'une haute tige surmontée d'une sorte de longue pomme de pin fermée, serait une variété nouvelle. En réalité, l'artiste a figuré avec quelque fantaisie une sorte de *meta*. Les variantes sous lesquelles cet objet est représenté nous montrent que son rôle n'est pas lié à telle ou telle essence d'arbre.

Le cyprès figure enfin, entre le lion et le taureau affrontés, sur les monnaies d'Aradus frappées sous Caracalla[2]. A Baetocécé, le lion

1. Lajard, *l. c.*, p. 107-108. Helbig, *Guide*, trad. Toutain, n° 426 : « Le cyprès, que l'on voit entre les deux divinités, symbolise sans doute la divinité suprême de la Syrie, Astarté. » Il faut ajouter aux monuments syriens sur lesquels Lajard a voulu voir à tort des cyprès, le réchaud ou autel de bronze du Cabinet des Médailles où M. Babelon, *Catal. des bronzes ant. de la Bibl. Nat.*, n° 1471, a reconnu trois fers de lance.

2. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. 165, pl. XXIV, 22; J. Rouvier, *Numism. des villes de la Phénicie*, p. 66, pl. IA, 24.

a seul été représenté regardant le cyprès [1]. L'absence du taureau est significative : dans le culte local de Baetocécé, le taureau ne pouvait, à aucun degré, symboliser la déesse parèdre, car celle-ci n'avait pas le caractère lunaire. Sur les monnaies de Damas, le cyprès est dressé entre un cheval et un taureau affrontés [2]. Le cheval a des droits au titre solaire comme faisant partie de l'attelage du Soleil, ou encore comme monture du dieu solaire.

En résumé, aucun des arguments archéologiques que Lajard a invoqués pour reconnaître dans le cyprès une représentation symbolique de la Vénus orientale, ne résiste à un examen sérieux. Le cyprès n'est pas davantage un symbole du dieu solaire. Il est simplement employé dans les représentations mythologiques pour jouer le rôle de *meta* céleste. Le seul texte mythologique qui fasse mention du cyprès en Syrie, met cet arbre en rapport avec le héros Kyparissos, ce qui n'est pas d'une grande signification [3].

§ 3. — Représentations figurées d'Atargatis et des déesses assimilées.

Les plus anciennes représentations d'Atargatis se rencontrent sur les monnaies de Hiérapolis frappées vers 332 avant notre ère par le dynaste local 'Abd-Hadad (fig. 24). La déesse est représentée en buste coiffée du calathos ; dans le champ sont figurés ses attributs : disque solaire et croissant lunaire [4]. Nous avons vu que le nom de la déesse était tantôt écrit 'Até, tantôt 'Atar'até. L'attribution de ces monnaies à Hiérapolis de Cyrrhestique, proposée

1. La face nord de l'enceinte du temple de Baetocécé porte deux bas-reliefs : un lion et un lion devant un cyprès.

2. Wroth, *Catalogue, Galatia*, etc., p. 288, pl XXXV, 6. Lajard, *l. c.*, p. 85, dit à tort entre un lion et un cheval, ce qui a conduit à poser l'égalité inexplicable : cheval = taureau.

3. Cf. Stoll, *Rosch. Lex.*, II, 1711. Ce serait sans doute trop presser la légende que de reconnaître dans la poursuite de Kyparissos par Apollon une paraphrase poétique des représentations précédentes où l'on voit le personnage solaire se diriger vers la *meta*. Quant à la mention par Philon de Byblos, fr. II, 12, Müller, d'une déesse Bérouth, on ne peut l'invoquer ici, car le rapprochement avec *beróch* « pin » n'est pas acceptable; cf. plus bas.

4. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. LI et 45, pl. VII, 16 et 17.

par Waddington, confirmée par Six, n'est pas douteuse. On pourrait penser au sanctuaire de Comana[1]; mais il suffit de remarquer pour l'écarter que la grande déesse de Comana était essentiellement lunaire et, par suite, distincte d'Atargatis. Le nom du dynaste gravé sur ces monnaies nous fournit l'indication précieuse que, dès cette époque, le dieu associé à Atargatis portait le nom de Hadad[2].

Peu après, se rangent les monnaies de la même ville portant le nom d'Alexandre le Grand. Au revers, on voit la déesse assise sur un lion, vêtue d'une longue robe, la tête couverte d'un voile qui descend jusqu'à la ceinture. La déesse est dénommée

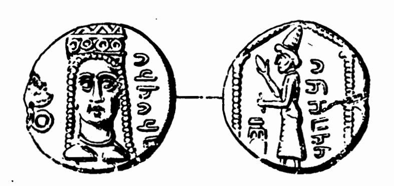


Fig. 24. — Æ. Hiérapolis. Buste d'Atargatis.

'Até. D'autres exemplaires portent simplement le lion[3]. Ces monnaies sont importantes, car le type de la déesse assise sur le lion reparaît sous Caracalla et Philippe le fils dans la pose familière à Cybèle et avec ses attributs. Portant le calathos, vêtue du chiton et du peplum, Atargatis est assise sur un lion marchant à droite; dans la main droite elle tient le sceptre et dans la gauche le tympanon[4]. La relation avec le type précédent est assurée par l'inscription : ΘΕΑC CVΡΙΑC ΙΕΡΟΠΟΛΙΤΩΝ. Concurremment, la déesse syrienne était représentée assise sur un trône accosté de deux lions[5] (fig. 25). Lucien et Macrobe l'ont

1. Babelon, *ibid.*, p. LIII.
2. Nous avons déjà dit, *Notes de Myth. syr.*, p. 47, n. 2 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 364, n. 2), que l'appellation de Ba'al-Kevan ne convenait pas à ce dieu.
3. Babelon, *ibid.*, p. LII et 45-46, pl. VII, 18; Wroth, *Catalogue*, *Galatia* etc., p. 138, pl. XVII, 7.
4. Wroth, *l. c.*, p. 144, pl. XVII, 15 (Caracalla); p. 145 (Philippe le fils).
5. Wroth, *ibid.*, pl. XVII, 14 et 17.

décrite sous ce dernier aspect[1]. Une petite statuette de basalte, malheureusement en fort mauvais état, rapportée de Manbidj (Hiérapolis) au Louvre par M. E.-G. Rey, est la seule réplique en ronde bosse de l'idole hiérapolitaine[2].

Nous n'avons pas à insister ici sur les faits bien établis concernant Atargatis; nous ne cherchons qu'à préciser certains points douteux. Il nous reste à montrer par quelques exemples comment, sur le terrain syrien, Atargatis — à la suite de Hadad —




Fig. 25. — Bronzes (revers) de Hiérapolis.

s'identifie aux grandes déesses locales, tandis qu'en d'autres lieux Atargatis est intronisée à côté d'Astarté.

A Ascalon, qu'on peut considérer comme étant dans la sphère d'influence phénicienne, Astarté est entièrement distincte de Dercéto. On ne peut douter que le culte d'Astarté y fût le plus ancien, celui qui était considéré comme indigène[3]. Aussi la déesse représentée sur les monnaies de la ville est-elle Astarté[4]. Fréquemment, elle se dresse sur la proue d'un navire tenant dans la main droite la stylis cruciforme et de la main gauche

1. Lucien, *De deâ syrâ*, 31 ; Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 18 ; cf. Fr. Cumont, dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, IV, 2243. M. Salomon Reinach, *Rev. arch* , 1902, I, p. 31, a montré qu'il ne faut pas traduire littéralement le texte de Lucien : Zeus n'était pas assis sur des taureaux ni Héra sur des lions, mais ils étaient flanqués de ces animaux. Lucien emploie probablement une expression courante, exprimant ce qui était la réalité dans d'autres représentations.

2. E.-G. Rey, *Archives des missions scient.*, 1866, p. 350.

3. Hérodote, I, 105, considère Aphrodite Ourania comme la divinité locale à Ascalon. Pausanias, I, 14, 7, spécifie que la déesse d'Ascalon est bien celle vénérée par les Phéniciens. Cf. Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, II, p. 155 et Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, p. 23 et s.

4. Baudissin, *l. c.*, p. 176, attribue à tort ces représentations à Atargatis.

l'aplustre; dans le champ une colombe[1]. D'autres fois, la déesse tient la colombe sur la main droite tendue; alors, la déesse n'est plus figurée sur la proue d'un navire, mais un triton portant une corne d'abondance se dresse à ses pieds[2]. On a, par erreur, décrit l'Astarté de ces monnaies comme portant sur la tête un croissant lunaire[3]. En réalité, la déesse est coiffée d'une tour plus ou moins déformée et plus ou moins visible suivant les exemplaires.

Atargatis ou Dercéto était vénérée à Ascalon sous un aspect particulier dont il ne nous a été conservé aucune image[4]. La partie inférieure de l'idole était terminée en queue de poisson. Il n'y a pas lieu de tenter un rapprochement avec Dagon, car nous avons montré que ce dieu n'était nullement un dieu ichthyomorphe et que sa parèdre était Astarté[5]. Cette déformation du type ordinaire d'Atargatis est-elle le résultat d'une fusion avec une déesse locale de nature aquatique? On ne peut que le présumer. Il est certain que le type mi-femme mi-poisson est resté confiné à Ascalon[6]. La *fabulosa Ceto* de Pline, à

1. De Saulcy, *Num. de la T.-S.*, pl. X, 1.

2. De Saulcy, *ibid.*, pl. X, 5.

3. Ainsi de Saulcy, *ibid.*, p. 201 n° 12 (pl. X, 5) et Baudissin, *l. c.*, p. 176. Il se peut qu'au IIIe siècle l'ornement de la tête ait été influencé par la coiffure d'Isis. Du moins, le style barbare des monnaies permet de le supposer; cf. Saulcy, *ibid.*, p. 208, pl. X, 11.

4. Nous écartons des représentations d'Atargatis le bas-relief du Louvre, si souvent reproduit, représentant une déesse debout, les mains sur le ventre, accostée de deux femmes assises par terre; cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, III, p. 441-443, fig. 314; Héron de Villefosse, *Notice des monum. prov. de la Palestine*, n° 64. Ce relief provenant d'Ascalon porte au centre une représentation égyptisante d'Astarté très semblable à l'Astarté d'une plaque en terre cuite trouvée à Tell Ta'annek, Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 50, fig. 52, L'ensemble vise probablement une conception tripartite de la divinité comme on en trouvera d'autres exemples ci-après.

5. Cf. plus haut, p. 77 = *Rev. arch.*, 1904, I, p. 210. Ainsi dans I *Macchabées*, 10, 84, τὸ ἱερὸν Δαγὼν κα. τὸ ἱερὸν αὐτῆς, ce n'est pas 'Αταργάτης qu'il faut substituer à αὐτῆς, comme l'a ingénieusement proposé le P. Lagrange, *Études sur les rel. sém.*, p. 133, n. 3, mais 'Αστάρτης.

6. Il n'est pas nécessaire de recourir à la Syrie et au mythe de Dercéto pour expliquer le bas-relief de Bordeaux décrit par R. Dezeimeris, *Un mythe syrien représenté sur un bas-relief gallo-romain de la Gironde*, dans *Actes de l'Académie nationale de Bordeaux*, t. LXI, p. 195-208; cf. les tritonnesses dans Sa-

Jaffa, n'est autre — comme l'a bien vu M. Fr. Cumont, — qu'une déformation du κῆτος que tua Persée[1]. Pausanias mentionne une fontaine près de Jaffa dont l'eau teintée passait pour être colorée du sang du monstre[2]. Si l'identification entre Dercéto et le monstre marin de Jaffa en relation avec cette source, n'a pas eu l'occasion de s'établir, nous entrevoyons une des manières par lesquelles on a pu aboutir au type particulier d'Ascalon. Un compromis a dû s'établir entre la déesse syrienne et le génie du bassin d'Ascalon.

Dans les régions plus directement soumises à l'influence de la Syrie du Nord, comme à Héliopolis (Ba'albeck), la déesse locale a presque entièrement revêtu l'aspect d'Atargatis, alors que le dieu s'identifiait à Hadad. Un relief avec dédicace à Jupiter Héliopolitain, conservé au Vatican, représente la déesse héliopolitaine. Nous n'en connaissons que la description du *Corpus* : « superne figura Rheae cornu copiae, timone, modio ornatae, stans inter duos leones »[3]. Les monnaies d'Héliopolis ne portent pas l'image de la déesse; mais on peut la reconnaître sur celles de Néapolis-Naplouse. Nous avons vu que le temple du Garizim, détruit par Jean Hyrcan, fut remplacé par un temple romain dans lequel on vénérait Jupiter Héliopolitain. La Vénus Héliopolitaine fut certainement placée aux côtés de ce dieu. Des monnaies frappées par Philippe le père la représentent : « assise entre deux lions, une patère dans la main droite et la gauche appuyée sur le tympanum; devant, le Garizim »[4].

M. Salomon Reinach a publié une statue colossale provenant de Ba'albeck, aujourd'hui au Musée de Constantinople, à part la

lomon Reinach, *Répert. de la statuaire grecque et rom.*, II, 413, 415, 809 et le bas-relief gallo-romain du Musée de Dinan, *R. A.*, 1864, II, pl. XV.

1. Fr. Cumont, dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, IV, 2237.

2. Pausanias, IV, 35, 9.

3. *CIL*, VI, 423. Drexler, *Rosch. Lex.*, I, 1991, a proposé de reconnaître non pas Rhéa, mais Atargatis.

4. De Saulcy, *Num. de la Terre-Sainte*, p. 266, nos 5-6, qui la qualifie de Cybèle.

tête de sphinx conservée au Musée du Louvre[1]. Elle figure la Vénus Héliopolitaine sous un aspect plus imprégné d'influences grecques. La tête et les bras sont brisés; la déesse, vêtue à la grecque, est assise[2]. Les lions qui l'accostent d'ordinaire, sont remplacés par un sphinx[3]. La présence de cet animal — sphinx femelle — est un signe d'époque tardive. On ne peut faire remonter ce marbre, de facture un peu lourde quoique minutieuse, au delà du IIe siècle de notre ère, date à laquelle s'est arrêté le savant éditeur[4].

Bien que le syncrétisme de l'époque rapprochât la Vénus Héliopolitaine d'Isis, il n'apparaît pas, jusqu'ici, que la première ait emprunté des traits à la seconde. Aussi ne rattachons-nous pas le marbre de Ba'albeck au type isiaque. On peut invoquer, il est vrai, la prétendue origine égyptienne du simulacre de Jupiter Héliopolitain. Nous avons essayé, précédemment, de montrer combien le dire de Macrobe concordait peu avec l'origine certaine des attributs essentiels du Jupiter Héliopolitain qui résultent d'une combinaison des attributs de Hadad avec ceux d'Hélios. Pour avoir constaté ce fait, nous n'avons pas entendu nier tout contact avec l'Égypte. Ba'albeck fut assez longtemps au pouvoir des Ptolémées pour que les modes égyptiennes y aient fleuri et que la statue du Jupiter Héliopolitain en ait conservé quelques traces; on ne peut, toutefois, mettre sur le même pied des détails de coiffure avec les attributs essentiels et, sous prétexte que les premiers sont égyptiens, se dispenser d'expliquer l'origine des seconds. Ba'albeck put même recevoir un nom égyptien, non pas celui de On (l'Héliopolis d'Égypte), comme on

1. S. Reinach, *Une statue de Baalbeck divisée entre le Louvre et Tchinli-Kiosk*, *Rev. arch.*, 1902, I, p. 19-33, pl. II-IV.

2. Comparer l'Aphrodite assise d'un sarcophage du Louvre, Froehner, *Notice*, n° 172 et S. Reinach, *Répert. de la statuaire gr. et rom.*, I, 5.

3. Il faut peut-être attribuer à une nécessité matérielle d'emplacement le fait que la statue n'est accompagnée que d'un sphinx.

4. S. Reinach, *Rev. arch.*, 1902, I, p. 25-26. M. Heuzey inclinerait vers une date plus ancienne.

l'a admis, mais, ce qui est plus rationnel, quelque nom ptolémaïque[1]. Nous avons dit que les fonctions de psychopompe attribuées au Soleil en Syrie pouvaient ressortir de la théologie égyptienne. Il n'en est pas moins inadmissible que l'idole du Jupiter Héliopolitain ait été purement et simplement importée d'Égypte à Ba'albeck. Pour affirmer une origine égyptienne, on ne possède que le témoignage de Macrobe ; mais, à le suivre, on est tenu d'apporter le même tempérament. Si nous étions en présence d'un culte importé d'Égypte, le rituel eût été égyptien. Or, Macrobe dit : *rituque Assyrio magis quam Aegyptio colatur*. Les attributs eux-mêmes ne paraissaient guère égyptiens à notre auteur puisque, tout en racontant que l'idole fut apportée d'Égypte, il croit nécessaire de supposer un stage à Hiérapolis de Syrie : *diuque habitum apud Assyrios* (ce qui ne peut viser que Hiérapolis) *postea Heliopolis commigravit*[2]. Macrobe ne pouvait dissimuler les liens qui reliaient Jupiter Héliopolitain à Hadad de Hiérapolis.

Nous sommes donc en droit d'hésiter à reconnaître dans la statue colossale féminine de Ba'albeck un type imité d'Isis, d'autant plus qu'elle ne trahit aucun élément égyptien. Sur le devant du socle, le décor se rattache au motif de la palme entre deux sphinx adossés, d'usage courant dans l'art grec[3]. La substitution du sphinx femelle au lion révèle une influence grecque[4], peut-être par un intermédiaire phénicien.

1. Peut-être le nom d'Arsinoé ; cf. Steph. Byz., s. v. Ἀρσινόη· τρίτη πόλις Συρίας ἐν Αὐλῶνι· ἡ περίμετρος αὐτῆς στάδια η'. Nous avons montré, *Notes de Myth. syr.*, p. 49 et s. (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 366) que Ba'albeck n'avait pas porté le nom égyptien On.

2. Macrobe, *Saturn.*, I, 23, 10. Rien, d'ailleurs, n'est plus sujet à caution que les récits sur l'origine des idoles. Il suffira de rappeler la légende absurde d'après laquelle le culte de Sarapis serait originaire de Babylone et se serait implanté à Sinope avant de se fixer à Alexandrie ; cf. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, I, p. 117 et suiv.

3. Comparer le décor de l'escabeau sous les pieds du Zeus de Solunte dans Overbeck, *Zeus*, p. 124, 20 et S. Reinach, *Répertoire*, II, 14.

4. Dès l'époque perse la déesse au sphinx figure sur les monnaies de Nagidus; cf. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 372-375 et Babelon, *Les Perses Achém.*, p. XXXVII.

Une autre déesse, la Vénus de Gabala, est accompagnée du sphinx. Nous pouvons affirmer le contact entre la déesse de Gabala et Atargatis parce que la première est la parèdre d'un dieu assimilé à Hadad[1]. C'est au IIe siècle de notre ère que cette déesse apparaît sur les monnaies de Gabala, assise entre deux sphinx, coiffée du calathos, parfois voilée, tenant le sceptre et les épis[2] (fig. 26). Quelques exemplaires portent, au-dessus du sphinx, l'étoile Vénus, d'autres le symbole équivalent : soleil et croissant lunaire.

On est plus embarrassé pour reconnaître l'influence d'Atargatis sur le relief figurant un vase ou un calathos entre deux



Fig. 26. — Bronzes (revers) de Gabala.

sphinx (lions?), dédié à la Θεᾷ Οὐρανίᾳ et provenant de Byblos[3]. Renan n'hésite pas à qualifier de « déesse syrienne » la représentation très fruste d'une déesse entre deux sphinx (lions?) qu'il a rapportée du Liban[4]. Par contre, le naos de style égyptien recueilli à Saïda par Hamdi-bey[5], comme celui qui est au

1. *Notes de Myth. syr.*, p. 48 et n. 5 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 365 et n. 5). Il faut ajouter que le Ba'al de Gabala est aussi à rattacher à la série des Ba'al au caducée : *Notes de myth. syr.*, p. 23 et s. (*R. A.*, 1903, I, p. 142 et s.). En effet, une monnaie de Gabala, Wroth, *l. c.*, pl. XXVIII, 6, porte au droit trois épis de blé et deux têtes de pavots, au revers le caducée, attributs du Ba'al solaire.

2. Wroth, *l. c.*, pl. XXVIII, 7-10, 13.

3. Renan, *Mission*, p. 162, pl. XXII, 8. Le culte de Jupiter Héliopolitain à Byblos et dans les environs, est attesté par les représentations figurées qu'on y a trouvées et aussi par Philon de Byblos comme nous le montrerons plus loin.

4. Renan. *Mission*, p. 239, pl. XX, 3.

5. Hamdi-bey et Th. Reinach, *Une nécropole royale à Sidon*, p. 44-45.

Louvre dans la grande salle phénicienne et chypriote nous ramènent indubitablement aux cultes phéniciens. Les reliefs gravés sur les faces latérales sont particulièrement significatifs. Ces deux monuments se rapprochent du relief dédié à la Θεᾷ Οὐρανείᾳ. Entre les deux sphinx figurés dans le naos, ce n'est pas une statuette qui devait être fixée par un tenon, mais un symbole indéterminé, très probablement en métal.

A Palmyre, Atargatis ou 'Até était vénérée comme parèdre du dieu solaire Malakbel. Le puissant emporium réunissait des gens de langue grecque, une population de langue araméenne et des tribus de langue arabe. On conçoit que Malakbel ait été également désigné sous le nom de Ζεὺς Βῆλος et sous celui de *Chams* ou *Chemech*. Malakbel était le dieu solaire d'une tribu, les Benou-Taimî. Yarḥibôl était le dieu solaire d'une autre fraction des Palmyréniens et spécialement attaché à la source Ephca[1]. Nous les trouvons l'un et l'autre en connexion avec le dieu lunaire Aglibôl. Il n'est donc pas surprenant que ces dieux solaires aient la même déesse parèdre : Allât, parèdre de Chams[2], peut valoir comme parèdre de Malakbel aussi bien que de Yarḥibôl et de même Athéna qui n'est que la traduction de Allât. D'autre part, un texte donne Atargatis comme parèdre à Malakbel[3], d'autres désignent Astarté ou Athéna comme parèdres de Yarḥibôl[4]. A cette basse époque et dans ce milieu hétérogène, tous ces noms de déesses sont équivalents.

La représentation figurée de la déesse parèdre est particulièrement intéressante sur le bas-relief palmyrénien (fig. 27) relevé à Ḥomṣ par le P. Lammens[5] et étudié à nouveau par le P. Ronzevalle[6]. A gauche, manque probablement la représentation du

1. *Notes de myth. syr.*, p. 73 (*R. A.*, 1904, I, p. 206 et s.)
2. Vogüé, 8. Sur Allât et son identification bien connue avec Athéna, cf. notre *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 55 et suiv.
3. *CIG*, 4480 = Waddington, 2588 = Vogüé, 3.
4. *Notes de myth. syr.*, p. 9 n. 2 (*R. A.*, 1903, I, p. 128).
5. H. Lammens, *Le Musée Belge*, 1901, p. 273, n° 28.
6. S. Ronzevalle, *R. A.*, 1902, I, p. 387-391 et *C. R. Acad. Inscript.*, 1902, p. 235, et 1903, p. 279; cf. *Notes de myth. syr.*, p. 73 (*R. A.*, 1904, I, p. 206.)

dieu lunaire Aglibol. Il faut reconnaître Bel-Yarḥibôl dans le dieu armé à la romaine, la tête radiée. Puis, vient sa parèdre formellement qualifiée d'Athéna. Enfin Kéraunos, vêtu à l'orientale, porte la lance et le petit bouclier rond.

La déesse, par dessus la longue tunique, a revêtu un grand voile rejeté sur l'épaule gauche. Elle porte un collier autour du



Fig. 27. — Bas-relief de Ḥomṣ (Emèse). Musée de Bruxelles.

cou et un court sceptre dans la main gauche. Sur le côté droit de la tête est figuré un nimbe radié. Nous savons par les témoignages de Lucien et de Macrobe que cet ornement était une caractéristique d'Atargatis[1]. Sur le relief de Ḥomṣ, l'intention de distinguer le nimbe radié de la planète Vénus d'avec celui que porte le dieu solaire, est nettement marquée. Macrobe a pris

1. Lucien, *De deâ syrâ*, 32; Macrobe, *Sat.*, I, 23, 18.

texte d'une pareille indication pour établir sa théorie : « *Namque simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis, quibus monstratur vim coeli in radiis esse Solis, qui dimittuntur in terram. Adargatidis simulacrum sursum versum reclinatis radiis insigne est monstrando, radiorum vi superne missorum enasci quaecumque terra progenerat.* »

Le type d'Atargatis-Allât, parèdre de Malakbel, fourni par le relief de Ḥomṣ, peut se rapprocher de l'Atargatis vénérée à Damas[1]. Nous avons montré ailleurs que le dieu, du type Hadad, accosté de deux taureaux, qui figure au revers d'un tétradrachme de Dresde frappé au nom d'Antiochus XII, devait représenter l'idole de Hadad vénérée à Damas[2]. La parèdre nous est fournie



Fig. 28. — Tétradrachme de Démétrius III Eucaerus.

par des monnaies de Démétrius III Eucaerus (fig. 28) qui attribua à Damas, devenue capitale du royaume séleucide, le nom de Démétrias. La déesse est représentée « voilée, debout de face, étendant les bras; elle est radiée, et de sa coiffure pendent, presque jusqu'à terre, deux longues bandelettes; de la main droite, elle tient une patère et de la main gauche, une fleur; de chacune de ses épaules émerge un épi; son corps a la forme d'une gaine[3] ». Le voile et les rayons autour de la tête nous reportent au type du relief de Ḥomṣ et aussi l'absence d'animaux-attributs. Peut-être, l'idole de Damas ne fut-elle pas sans influence sur le culte des environs.

1. Justin, XXXVI, 2, fait de Arathis (lire [At]arathis; Mordtmann a proposé [T]arathes) une reine divinisée de Damas.

2. *Numismatique des Rois de Nabatène*, dans *Journal Asiat.*, 1904, I, p. 199 et suiv.

3. Babelon, *Les Rois de Syrie*, p. 206-207, pl. XXVIII, 2-3; cf. p. CLXX.

§ 4. — Les dieux symbétyles Simios et Simia.

On a proposé, cependant, d'identifier la déesse du bas-relief de Ḥomṣ, dite Athéna, avec Simé ou Simia dont le P. Ronzevalle a fort habilement restitué le nom à la fin de la première ligne : καὶ Σε[μέα..... [1]. Mais on ne peut citer aucun cas où Simia soit identifiée à Athéna. Par contre, dans les régions orientales de la Syrie, Athéna, équivalent de Allât, est toujours la parèdre du dieu solaire. Or, Simia est la fille de Hadad et d'Atargatis. Nous ne croyons pas qu'il faille chercher dans l'inscription au bas du relief des termes équivalents aux épigraphes Ἀθηνᾷ et Κεραυνῷ qui figurent au-dessus de deux personnages. Bien au contraire, c'est parce que ces noms manquaient dans la dédicace qu'on a cru devoir les ajouter dans le champ du relief.

Le P. Ronzevalle cherche un nouveau témoignage à l'appui de sa thèse, dans un texte bilingue très intéressant qu'il a découvert à Dair el-Qal'a [2] et dont a traité aussi M. Clermont-Ganneau [3]. Pour l'intelligence de la discussion nous reproduisons les protocoles divins en mettant les termes grecs en regard des termes latins équivalents.

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi)	θεῷ ἁγίῳ Βάλ(μάρκωδι)
e(t) I(unoni) R(eginae)	καὶ θεᾷ Ἥρᾳ
e(t) I(unoni) S(imae)	καὶ θε[ᾷ] Σίμᾳ
e(t) C(aelesti) S(ohemiae)...	καὶ νεωτέρᾳ Ἥρᾳ...

1. Ronzevalle, *R. A.*, 1902, I, p. 391. Ce savant, *ibid.*, 1903, II, p. 29, conclut à « l'assimilation *certaine* de *Sima* à Ἀθηνᾶ »; dans *C. R. Acad. des Inscr.*, 1903, p. 279, il propose de restituer Sémiramis, ce qui provoque des réserves de la part de M. de Vogüé.

2. Ronzevalle, *R. A.*, 1903, II, p. 29 et suiv. Sur l'intaille du British Museum (*Catalogue*, n° 775; cf. Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. XIX G 15), où l'on voit Jupiter Héliopolitain entre Vénus et Minerve, rien n'autorise à identifier cette dernière avec la déesse Simia : nous verrons que la triade héliopolitaine comptait Simios et non Simia. On a simplement voulu, dans l'intaille en question, transposer la fameuse triade du Capitole, peut-être à la suite de l'exemple donné par Elagabale unissant son dieu à la Minerve romaine et à la Caelestis de Carthage.

3. Clermont-Ganneau, *R. A.*, 1903, II, p. 225 et suiv.

Remarquant que *Junoni Simae* est rendu en grec par θεᾷ Σίμᾳ, le P. Ronzevalle explique que si le dédicant « n'a pas identifié Sima à Héra, c'est que, chez lui, cette déesse devait avoir Ἀθηνᾶ pour correspondant hellénique ». C'est beaucoup conjecturer. En réalité, ce texte emploie *Jupiter* et *Juno* comme de simples équivalents de θεός. De même en Afrique, dans les expressions *Juno Regina* ou *Juno Caelestis*, c'est le second terme qui est le caractéristique. On a souvent cité le passage de Philastrius, *De haeres*, 15 : *Alia est haeresis in Judaeis quae Reginam [adorabant], quam et Fortunam Caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa.* Les prêtres du temple de Balmarcod négligeaient donc, dans le protocole réservé aux divinités locales, l'équivalence à laquelle nous sommes accoutumés *Juno* = Ἥρα ; ils adoptaient *Juno* = θεός, et *Regina* ou *Caelestis* = Ἥρα. C'est ainsi que la parèdre de Jupiter Dolichenus prend le nom de *Juno Regina* ou de *Juno sancta Hera*[1]. Ainsi s'explique une autre dédicace de Dair el-Qal'a : *Tabella obligatorum I. O. M. B. et Junonis fil(iae) Jovis Sim(a)e*[2]. Il faut comprendre : « et de la déesse Sima, fille du dieu (Balmarcod) ». M. Drexler avait déjà déduit de ce texte qu'une identification s'était produite entre Balmarcod et Hadad[3]. Le nouveau document heureusement mis au jour par le P. Ronzevalle confirme cette hypothèse.

Avant de passer à l'étude des caractères de Simia, nous ajouterons deux textes à ceux où l'on a reconnu le nom de cette déesse. D'abord *CIG*, 7041 :

a ϹΗΜΕΛΗΝΤΡΕΜΟΥϹΙΝΔΑΙΜΟΝΕϹ
b ΔΕΙΑϹΥΡΙΧΑΤΡΑΓΑΓΕΤΙϹΑΧ

La lecture adoptée, en tenant compte des corrections de

1. *CIL*, VI, 367, 413; cf. VII, 98.
2. Pour l'établissement de ce texte, cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. or.*, I, p. 109; V, p. 84 et *R. A.*, 1903, II, p. 229.
3. Cf. *Notes de Myth. syr.*, p. 48 et n. 7 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 365). C'est ce que reconnaît aussi le P. Ronzevalle, *R. A.*, 1903, II, p. 42 et suiv. Il faut toutefois écarter le rapprochement d'Atargatis et de Dagon.

M. Mordtmann[1] est : Δειασυρί[α 'Α]τραγα[τ]έτις.... σὴν δυνάμιν τρέμουσιν δαίμονες. A la fin de *b* et au commencement de *a*, nous proposons de lire : [καὶ] Σημέ[α] ἣν τρέμουσιν δαίμονες avec l'orthographe déjà signalée dans l'inscription de Burdj el-Qaé[2].

Le second texte (fig. 29) a été relevé par Renan au nord de Tyr, près du village métouali de Wastha. Là « se voit un des monuments phéniciens les plus curieux. Ce sont deux grottes adjacentes, taillées dans le roc l'une à côté de l'autre, sans aucun ornement ni trace de style, fort analogues, par conséquent, aux grottes du sud de Saïda[3] ou à celles de Gébeil[4]. Il n'y a aucun vestige de construction dans les environs. L'une des grottes, la plus petite,



Fig. 29. — Inscription dans une grotte près de Wastha.

montre des croix incisées sur les parois, à gauche en entrant, près de la porte. L'autre offre une inscription grecque et des *graffiti*, où ce qui frappe le plus ce sont de petits triangles qui ont valu à la grotte le nom justifié de « magharat el-fardj », *caverna pudendorum muliebrum* (τῶν αἰδοίων ; cf. Hérodote, II, cvi, 1)... Au fond de la grotte principale sont deux niches, audessous de chacune desquelles se voit une inscription. Ces inscriptions ont été martelées et hachées à coup de sabre ou de couteau. Sous la niche de gauche, une inscription grecque, dont la

1. J.-H. Mordtmann, *ZDMG*, 1885, p. 42 et suiv.; cf. O. Rayet, *BCH*, 1879, p. 406-408.
2. Perdrizet et Fossey, *BCH*, 1897, p. 70-71 ; Perdrizet, *R. A.*, 1898, I, p. 39.
3. Renan, *Mission*, p. 517, 519.
4. *Ibid.*, p. 204.

plus longue ligne a 32 centimètres[1] ». Renan restituait cette dernière :

Βασιλεῖ [Πτολεμα]ίωι
καὶ Ἀφροδίτ[ηι ἐπη]κόωι
. Ἰμίλκ[ων (?) ...
εὐ[χήν.

L'illustre savant ne se dissimulait pas les objections qu'on pouvait présenter à cette restitution : « ce n'est pas, disait-il, que ΠΤΟΛΕΜΑΙΩΙ réponde parfaitement aux traces de lettres primitives[2] ». Nous proposons de lire :

Βασιλεῖ [Μεγίστωι Ἡ]λίωι
καὶ Ἀφροδίτ[ηι ἐπη]κόωι
κα]ὶ [Σ]ιμί[α ὁ δεῖνα] Σαμότος (?)
εὐ[χήν.

Le titre du dieu rappelle l'invocation au Soleil, trouvée à Aérita (el-Ledjâ), débutant par : Βασιλεῦ δέσποτα...[3]. Sans la mention de Simia, il eût été impossible de comprendre que, sous les termes d'Hélios et d'Aphrodite, cette inscription visait Hadad et Atargatis. On peut comparer la dédicace de Délos aux mêmes divinités τῷ Ἡλίῳ καὶ τῇ Ἁγνῇ θεᾷ[4]. Ces textes montrent nettement que le caractère solaire du Hadad syrien n'est pas un produit du syncrétisme d'époque romaine[5].

Hâtons-nous d'ajouter que si cette grotte a quelque droit à porter le nom de grotte d'Atargatis — au lieu d'Astarté — nous doutons fortement qu'elle soit une « caverne à prostitution » et c'est certainement une erreur que d'y reconnaître « le reste d'un primitif état de promiscuité, où l'homme, comme l'animal, cher-

1. Renan, *Mission*, p. 647 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 649; cf. *CIS*, I, p. 27. M. Robert Mowat, *Rev. num.*, 1901, p. 32-33, adoptant la lecture de Renan, pense que cette Aphrodite était Arsinoé III, femme et sœur de Ptolémée IV Philopator qui, en effet, est figurée sur les monnaies avec les attributs d'Aphrodite. Mais il nous manque ici le qualificatif νεώτερα ou bien le nom de la reine.
3. Waddington, 2442.
4. Hauvette-Besnault, *BCH*, 1882, p. 488.
5. Contre *Revue Biblique*, 1901, p. 143.

chait les cavernes pour l'accouplement ». Du fait qu'on y trouve gravé — comme symbole, dit-on, de la déesse, — un triangle où l'on reconnaît le κτείς, il ne s'ensuit pas que ces cavernes aient été des lieux réservés aux accouplements. Nous avons essayé ailleurs, à propos des Noṣairîs, de réagir contre des légendes absurdes assez généralement accréditées ; mais chaque année quelque voyageur s'ingénie à renouveler le sujet, toujours d'après le dire des indigènes qui se plaisent à éprouver la naïveté des Occidentaux[1]. La lutte effroyable engagée entre le paganisme et le christianisme, puis entre les diverses sectes chrétiennes, a perpétué de honteuses calomnies. Les pratiques grossières dont les Orthodoxes, sous Justinien, accusaient une branche des Marcionistes[2], procèdent directement des attaques des Pères contre le paganisme et se retrouvent identiques dans les calomnies portées contre les Druzes et les Noṣairîs. L'hypothèse sur l'utilisation des « grottes d'Astarté », développée par J. de Bertou, est un écho inconscient de ces légendes. Doit-on même suivre la suggestion des indigènes et considérer les triangles dans lesquels sont souvent inscrites des eulogies, comme des représentations du κτείς[3]? Le témoignage d'Hérodote n'est pas en situation, car les textes relevés sont de très basse époque. Ces triangles ne seraient-ils pas tout simplement l'encadrement dont les graveurs de graffites ont coutume d'entourer leurs brèves et fragiles notations?

Nous devons signaler l'identification réelle de Sémiramis avec Simia récemment proposée par le P. Ronzevalle. Qu'il y ait eu

1. La dernière note *gaie* a été donnée par M. Curtiss dans un volume d'ailleurs intéressant, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, 1903.

2. Michel le Syrien, trad. J.-B. Chabot, II, p. 249.

3. Ohnefalsch-Richter, *Die Bibel und Homer*, 1893, p. 144-206, a voulu prouver que l'arbre sacré ou le pilier, sur les monuments assyriens et autres, portant fréquemment le signe de l'αἰδοῖον féminin, représentent une déesse. M. Baudissin, Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, II, p. 158, dit justement ne pas savoir jusqu'à quel point cette valeur sexuelle de la forme triangulaire est exacte. De même, nous ne croyons pas établi que la pierre conique du dieu Elagabal ait porté le κτείς comme l'a dit Fr. Lenormant, *La légende de Sémiramis*, p. 48 et *Diction. des Antiq.*, s. v. Elagabal.

confusion entre ces deux noms à l'époque grecque, que les légendes se soient mêlées, les textes le prouvent surabondamment ; mais il n'est pas plausible qu'on doive chercher là autre chose qu'une confusion facile à commettre à une époque pénétrée d'évhémérisme. Il faut, dans certains textes mythologiques, substituer à Sémiramis le nom de Simia, mais non l'inverse : aucune inscription ne fait apparaître le nom d'une déesse Sémiramis [1]. Si, comme l'a ingénieusement proposé le P. Ronzevalle, le nom de Sémiramis contient l'élément divin Simi ou Siméa, plus un élément verbal [2], il y a tout lieu de penser que Sémiramis n'est pas un nom de divinité. En un mot, l'identification de Sémiramis avec Siméa n'est pas absolue ; on a pu, comme Fr. Lenormant, rapprocher cette reine fabuleuse de la déesse Ichtar ou la tenir pour la parèdre de Bel-Kronos :

...οὗτος δ' ὁ Κρόνος ἔσχε
γυναῖκα τὴν Σεμίραμιν τὴν λεγομένην Ῥέαν [3].

Un fait très intéressant, en ce qu'il permet de tirer au clair certaines particularités des légendes sur Atargatis, se déduit d'une inscription découverte par M. V. Chapot à Kefer-Nebo, entre Qal'at Sem'an et Alep [4]. Ce texte relate la « consécration d'un moulin à huile et de tout son matériel, aux dieux Simios, Symbétylos et Léon, par les commissaires et ouvriers chargés de la construction. La dépense est prélevée sur les revenus de ces dieux. » Il nous suffira de transcrire la première ligne dont aucune lettre n'est douteuse :

Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις...

M. Chapot ajoute : « Les dieux indigènes (πατρῷοι) sont inconnus, au moins sous la forme hellénisée qui leur est donnée ici,

1. Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.*, VI, p. 40 et 401.
2. Ronzevalle, *R. A.*, 1903, II, p. 39-40. Cette étymologie paraît préférable à celle qui a cours depuis Fr. Lenormant : Sammurâmat.
3. Const. Manass., éd. Migne, p. 240. Cité par Victor Bérard, *Origine des Cultes Arcadiens*, p. 178.
4. V. Chapot, *BCH*, 1902, p. 182-183. De l'an 223 ap. J.-C.

et l'on ignore leur équivalence avec les divinités orientales. Seul *Seimios* peut être considéré comme le masculin de *Sêmea.* » Nous avons identifié plus haut (p. 85-86) le dieu *Léôn* avec Gennaios. M. Chapot a parfaitement reconnu que *Seimios* était le masculin de *Simia* et, dès lors, il faut admettre que Hadad et Atargatis avaient un fils et une fille. Il est facile d'en tirer plusieurs conséquences.

La distinction entre Simia et Simios est assez faible pour qu'en général on ne rencontre que l'un d'eux. Ils portent, en réalité, le même nom et cette similitude nous amène à penser que, dans le texte de Kefer-Nebo, l'énigmatique Symbétylos n'est autre que Simia elle-même. Il en résulterait que Simios et Simia étaient représentés par le même bétyle. Le fait est nouveau.

La confusion inextricable dont témoignaient les divers fragments grecs et latins sur Atargatis s'atténue sensiblement et nous sommes en état d'apprécier les déformations subies par le mythe. Xanthos le Lydien rapporte qu'Atargatis, faite prisonnière par le Lydien Mopsus, fut jetée dans un lac près d'Ascalon avec son fils Ἰχθύς[1]. Nous savons maintenant qu'Ichthus est Simios et non Dagon, comme on le dit souvent[2]. Chez Diodore de Sicile, Simios est devenu un beau jeune homme anonyme dont s'éprend Atargatis. De leur union naît une fille Sémiramis, simple déformation onomastique de Simia. Atargatis, honteuse de son action, fait noyer le jeune homme — on saisit le lien avec Ichthus — et exposer la fille dans un désert où elle est nourrie par des colombes[3].

Robertson Smith a montré que ces diverses légendes sur les poissons et les colombes étaient des mythes explicatifs du tabou

1. Dans Athénée, VIII, 37. D'autres auteurs (cf. Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, II, p. 175 et Cumont, dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, IV, 2241) ont transposé le mythe en l'appliquant à Vénus ou Dioné fuyant avec son fils Cupidon devant Typhon.

2. Cela confirme le résultat auquel nous avons abouti plus haut, p. 76-80 (*R. A.*, 1904, I, p. 209-213).

3. Diodore de Sicile, II, 4.

qui frappait ces animaux dans les domaines de Hadad et d'Atargatis [1]. Il faut donc éviter de considérer Atargatis, à la suite de M. Baudissin, comme une *Fischgottheit* [2].

Nous pouvons encore résoudre la triade héliopolitaine composée de Jupiter Héliopolitain, de Vénus et de Mercure [3]. Puisqu'il est établi que les deux premières divinités ne sont autres que Hadad et Atargatis, le troisième personnage, Mercure, s'identifie à Simios.

Et si, ces points bien établis, on ne craignait pas de s'aventurer sur le terrain des conjectures, on pourrait remarquer que Mercure correspond à Nebo, que Nebo est le fils du dieu solaire Marduk et de la déesse Vénus Sarpanitu. On en concluerait que le nom même du village de Kefer-Nebo conserve le souvenir du culte local de Simios. Il se peut qu'une confusion de cette nature se soit produite, mais les textes babyloniens font mention du « fils divin de Adad » entre son père Adad et sa mère Šala [4]. Ces deux identifications ne s'excluent pas l'une l'autre. Elles ont pu se superposer lorsque Hadad, devenu dieu solaire en Syrie, s'est trouvé l'équivalent de Bel-Marduk. A l'appui des équivalences Simios = Mercure = Nebo, on doit citer le nom de la parèdre de ce dernier : Tašmet. En effet, Tašmet s'identifie à Ašîma, 'Ασιμάθ, adorée à Hamat d'après II Rois 17, 30, qui elle-même, ainsi que l'a proposé le P. Ronzevalle, pourrait n'être que Sima ou Siméa [5]. Dès lors, le rapprochement avec les divinités babylonien-

1. Robertson Smith, *English hist. Review*, 1887, p. 303 et suiv.; *Religion of the Semites*, p. 174 et suiv.; cf. Fr. Cumont, *l. c.*, IV, 2241-2242.
2. Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Real-Enc.*, II, p. 174.
3. La triade héliopolitaine a été reconnue par G. Hoffmann, *CIL*, III, 7280; cf. P. Perdrizet, *C. R. Acad. des Inscr.*, 1901, p. 131; *Revue des Études anc.*, 1901, p. 258 et Fr. Cumont, *Musée Belge*, 1901, p. 149. Toute incertitude sur la nature du troisième personnage (cf. *Notes de Myth. syr.*, p. 24 et s. = *R. A.*, 1903, I, p. 143) est désormais levée.
4. Ainsi dans l'inscription de Šamaš-rêš-uṣur, publiée par Weissbach, *Babylonische Miscellen*, dans *Wissensch. Veröffenlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Heft 4, p. 12, col. III, l. 2. Ce savant remarque au sujet de Adad, p. 15 : « Den Namen seines Sohnes kenne icht nicht ». M. G. Hoffmann, *CIL*, III, 7280, a proposé de retrouver Nebo à Héliopolis dans le Mercure troisième personnage de la triade héliopolitaine.
5. Ronzevalle, *R. A.*, 1903, II, p. 37 et suiv.

nes deviendrait plus étroit. Non seulement Hadad est un nom mésopotanien et aussi Atargatis — du moins en partie si l'on reconnaît dans le premier terme עשתר (Ichtar) et non עשתרת — mais encore Simia.

Évidemment, Nebo en Syrie ne désigne pas toujours Simios. Ainsi le Nebo dont parle le pseudo-Méliton[1] paraît être l'Apollon que décrivent Lucien et Macrobe sans qu'on puisse établir s'il est aussi Simios. Chez le même auteur, Hadran doit être une épithète de Hadad. Ce sont Nebo et Hadran (Hadad) qui chargent Simia d'accomplir le rite du versement de l'eau.

*
* *

On peut mesurer la fortune de Hadad accompagné de sa parèdre et de son ou de ses enfants. Venue de Babylonie, cette famille divine prit pied à Hiérapolis pour rayonner de là sur la Syrie, la Palestine et la Phénicie. Il ne nous appartient pas de rechercher ses migrations et ses influences en Asie Mineure. Dans les régions proprement syriennes, les divinités locales sont complètement assimilées à Hadad, à Atargatis, à Simios ou Simia : ainsi à Damas[2]. A Héliopolis-Ba'albeck le type du *Balanion* est postérieur à Alexandre, mais Hadad pouvait y être vénéré depuis longtemps. Ce serait une erreur de reporter, comme on le fait souvent, l'introduction du dieu syrien à Héliopolis vers l'époque romaine. Il ne faut pas oublier que Hadad et Atargatis eurent un culte organisé à Délos dès le IIe siècle avant notre ère[3] et qu'on rencontre Atargatis en Égypte, dans le nome Arsinoïte (Fayyoum), dès le IIIe siècle avant notre ère[4], amenée par des colons venus de Coelé-

1. Renan, *Mém. Acad. des Inscr.*, t. XXIII, 2, p. 332 et 325. Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'arch. or.*, III, p 212-216 et p. 357, qui rapproche Nebo d'Apollon et cherche à expliquer l'assimilation secondaire de Nebo avec Orphée. Isidore Lévy, *Rev. Hist. des Rel.*, 1899, II, p. 370 et s., a présenté d'autres vues.

2. II *Rois*, 5, 18, sous le nom de Ramman.

3. Hauvette-Besnault, *BCH*, 1882, p. 471 et s. Pour la diffusion du culte d'Atargatis ou déesse syrienne en Occident, cf. Fr. Cumont, dans Pauly-Wissowa, IV, 2238 et suiv.

4. P. Jouguet, *BCH*, 1902, p. 101-103.

Syrie. A l'époque romaine une nouvelle diffusion de Hadad et de sa parèdre, diffusion qui se superpose à la première, se produit sous la forme secondaire de Jupiter Héliopolitain.

Le culte de Hadad et d'Atargatis a débordé par delà le Liban jusqu'en Phénicie. On voit très nettement par les types monétaires qu'il pénétra à Gabala par la voie de Raphanée [1]. A l'est du Liban les dédicaces à Hadad et Atargatis abondent [2]. Leur culte a été signalé à Qal'at Fakra (Liban) où subsiste un sanctuaire de ces divinités élevé par Agrippa II et sa sœur Bérénice [3].

Le cas de Balmarcod est typique. M. Drexler a pensé que le sanctuaire de Dair el-Qal'a n'était qu'une filiale du temple de Jupiter Héliopolitain à Ba'albeck. Mais les noms des deux divinités restent bien distincts et, de plus, tandis qu'on rencontre Simia à Dair el-Qal'a, c'est Simios qui est en faveur à Ba'albeck sous le nom de Mercure. Il est donc probable que la contamination du culte de Balmarcod par Hadad, a dû se produire directement et non par l'intermédiaire de Jupiter Héliopolitain.

A Ascalon, Atargatis apparaît sous une forme particulière, produit probable de sa fusion avec une déesse locale. A Byblos et à Béryte, on adore les formes secondaires de Jupiter Héliopolitain et de Balmarcod.

Mais l'invasion dans la Phénicie propre du culte de Hadad — le roi des dieux au temps de Philon de Byblos, — et d'Atargatis ne se produit qu'à une basse époque. Leur qualification de « dieux syriens » est pleinement justifiée.

1. Dans *Notes de Myth. syr.*, p. 48 n. 5 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 365) lire : Gabala emprunta le simulacre de son dieu à Raphanée.

2. Fr. Cumont, *l. c.* Souvent Hadad n'est mentionné que par une épithète vague (cf. la note suivante), ce qui fait l'intérêt de la dédicace τῷ θεῷ 'Αδάδῳ à Khabab (el-Ledjâ); cf. R. Dussaud et F. Macler, *Mission dans les régions désert. de la Syrie moyenne*, p. 240.

3. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 338, a cru que le μέγιστος Θεός mentionné dans une inscription de 43 de notre ère, était Elioun ou Adonis. La dédicace à Atargatis de la cella voisine prouve que le dieu n'est autre que Hadad ; cf. Philon de Byblos, fr. 2, 10. Les ruines de Qal'at Fakra ont été relevées à nouveau par la mission allemande dirigée par M. Puchstein; cf. *Jahrbuch des k. d. Arch. Instituts*, 1902, p. 107.

V. — Main votive au type de Jupiter Héliopolitain. Nouvelles répliques du Jupiter Héliopolitain.

On connaît une série de « mains votives » qui avaient déjà préoccupé les antiquaires du XVIIe siècle et dans lesquelles M. Blinkenberg a reconnu des monuments dédiés au dieu phrygien Sabazios[1]. Parfois, une inscription fixe cette attribution; mais, le plus souvent, c'est un attribut (principalement la pomme de pin et le serpent), accompagné ou non du buste ou du corps entier du dieu. Ces mains sont caractérisées par la position des doigts : les trois premiers sont ouverts, les deux derniers fermés. La main ainsi figurée est la main même du dieu faisant le geste rituel qu'a conservé le culte chrétien. C'est la main que le dieu présente à ses fidèles, celle qui bénit et protège, dont la puissance éloigne le mal, procure bonheur et prospérité[2]. En souvenir d'une heureuse guérison ou de tout autre événement dans lequel, comme on dit, la main du dieu s'est manifestée, ou dans le dessein de s'assurer la protection de cette main puissante, on consacre un de ces objets désignés communément sous le nom de « mains votives ».

A côté de la série étudiée par M. Blinkenberg et dans laquelle il faut reconnaître des dédicaces de sabaziastes, on peut en constituer une autre, d'époque romaine également, qui se rattache aux cultes syriens et particulièrement au culte de Jupiter Héliopolitain.

MM. Beaudouin et Pottier ont publié cinq mains de bronze de l'ancienne collection Péretié à Beyrouth. La particularité commune à ces mains est d'être dressées, entièrement ouvertes et de porter une inscription gravée sur le poignet. La prove-

1. Chr. Blinkenberg, *Archaeologische Studien*, 1904, p. 66-90.
2. *Ibid.*, p. 100 et s.; p. 123 et s.

nance indiquée par Péretié est Saïda; mais, à cette époque, Saïda était le port où aboutissaient la plupart des caravanes de l'intérieur et, d'autre part, Péretié ne paraît pas s'être toujours soucié des provenances. Nous reproduisons, en les résumant d'après les savants éditeurs, les caractéristiques de ces objets.

Beaudouin et Pottier, *Bulletin de Corresp. hellénique*, 1879, p. 264-266, n° 18. Long. 0m,17. Une palme de chaque côté, gravée à la pointe, se continuant jusqu'à l'extrémité du petit doigt et du pouce. Aujourd'hui, dans la collection de Clercq; cf. de Ridder, *Catalogue, Les Bronzes*, n° 282.

Πρόκλα | εὐξαμέ|νη ὑπὲ[ρ] ἑαυτῆς | κὲ τοῦ οἴ|κου αὐτῆς | ἀνέθηκεν.

Ibid., n° 19. Long. 0m,18. Mêmes ornements. Collection de Clercq; de Ridder, *Les Bronzes*, n° 281.

Ζήνων | κὲ Νικοῦσ[α] | εὐξάμενοι | ἐπέτυχαν.

Ibid., n° 20. Long. 0m,17. Palmes et caractères à peine visibles. Musée national à Athènes.

(Ἡ δεῖνα) εὐ|ξαμέν|η ὑπὲρ αὐτῆ[ς] | καὶ Θ[ε]οδώ|ρου ἀνδρὸ[ς] | καὶ τέκνων | θεῷ ὑψίστῳ.

Ibid., n° 21. Long. 0m,15. Lettres pointillées peu visibles.

Θεῷ ὑψ|ίστῳ Γηρ|ίων εὐξά[μ]ενος ἀνέθη|[κ]εν.

Ibid., n° 22. Long. 0m,17. Sans ornement.

Λου[κι]α|νή.

Le R. P. Lammens a signalé dans le *Musée Belge*, t. IV (1900), p. 310, n° 57, une main de bronze, au patriarcat maronite de Bikirké (Liban), portant l'inscription suivante :

...λευσα καθὼς | ἐκελεύσθην τῆς | θεοῦ ἀνέθη|κεν.

Le savant arabisant remarque que la main paraît être une main de femme aux doigts et aux ongles effilés. Puisque l'ordre de dédier cette main vint de τῆς θεοῦ, aurions-nous ici la main même de la déesse parèdre ?

A ces monuments syriens il faut ajouter un bronze récemment acquis par le Musée du Louvre et dont nous donnons en planche

deux reproductions. Les savants conservateurs, MM. Heuzey et Pottier, qui l'ont obligeamment mis à notre disposition, voudront bien agréer l'expression de toute notre gratitude.

Long. 0^{m},205. Provenance : Niḥa (Liban). Dans les parties qui ne sont pas recouvertes d'une croûte de terre rougeâtre, la patine est en général d'un vert très foncé. On remarque des traces de dorure et, par endroits, une forte oxydation. Cette main droite paraît moulée sur une main de femme. Complètement ouverte, elle porte, fondue à même dans la paume, une idole de Jupiter Héliopolitain, haute de 11 centimètres, sur laquelle nous reviendrons en détail. La pièce est complète, légèrement entamée vers le bas. Sur le bord inférieur, on distingue la moitié du trou où s'engageait le clou qui fixait la main à son support en bois. A l'intérieur de l'avant-bras et de la main s'est déposée une couche très dure de terre rougeâtre.

Sur le poignet est gravée, en caractères très semblables à ceux des textes précédents, une inscription déchiffrée à la première inspection de l'objet par MM. Pottier et Clermont-Ganneau :

Μενίσκος ὑπὲρ
ἑαυτοῦ καὶ θυγατρ(ὸς)
καὶ συμβίου καὶ
θρεπτῶν εὐξαμ[έ]-
νω(ν).

Quand l'objet a été soumis au Conservatoire des Musées, M. Homolle, directeur des Musées nationaux, a remarqué que Méniskos était un veuf qui avait dédié cette main de bronze pour lui, sa fille, son gendre et les esclaves nés dans sa maison.

L'intérêt de ce bronze réside dans l'adjonction de l'idole de Jupiter Héliopolitain. Les bras ont été supprimés; mais les détails essentiels, le calathos, la chevelure égyptisante, la gaine-cuirasse décorée de rosaces, le socle dressé entre deux taureaux[1], sont nettement sinon habilement notés. Sur le modius on dis-

1. Ces animaux, comme il arrive souvent, sont grossièrement modelés; mais les nombreuses répliques assurent leur identité. Celui de gauche présente un fort arrachement à la partie supérieure.

tingue une rosace entre des épis. Le visage a des formes pleines, les lèvres particulièrement fortes. Devons-nous avouer que nous n'avons pu distinguer la barbiche postiche qui n'apparaît d'ailleurs qu'à l'état atrophié sur quelques bronzes[1]? On aimerait voir ce détail marqué de façon moins équivoque ; mais quoi qu'il en soit, il ne saurait valoir pour l'idole-type, pour le *balanion*. Les preuves en sont l'assertion formelle de Macrobe, *specie imberbi*, et le témoignage de la réplique la plus fidèle et la mieux conservée, nous voulons dire le haut-relief du Musée Calvet à Avignon. Ce détail de toilette n'a pas plus de valeur pour décider l'origine de l'idole que la feuille de lotus, empruntée au dieu Thot et posée sur la tête d'Hermès à l'époque gréco-romaine.

La main de bronze du Louvre a été apportée à Paris par deux Maronites de Zaḥlé, gros bourg sur le versant est du Liban, à à peu de distance de la Béqaʿ. Le village de Niḥa, indiqué comme lieu de provenance, occupe une position un peu plus septentrionale. On a déjà relevé, en ce point, un relief dont la simple description permettait de reconnaître une représentation de Jupiter Héliopolitain[2]. M. Kondakof vient d'en donner une reproduction[3] qui ne laisse plus aucun doute (fig. 30).

Quand on étudie les représentations figurées de Jupiter Héliopolitain, on est frappé des variantes locales. Ainsi, sur les monuments provenant du sanctuaire de Dair el-Qalʿa, ou que l'on peut rattacher à ce sanctuaire, on superpose à la gaine du *balanion* un buste de dieu à calathos qui pourrait être Jupiter Balmarcodes. Il semble qu'on ait adopté à Niḥa une représentation plus conforme au type primitif, en ce sens que la gaine des répliques de Niḥa ne porte aucun des bustes empruntés au panthéon gréco-romain, mais de simples rosaces. Le socle, décoré d'une rosace sur le bronze du Louvre, semble dans le relief Kondakof,

1. Cf. les nouveaux exemplaires publiés par M. de Ridder, *Catalogue de la collect. de Clercq*, t. III, *Les Bronzes*, nos 218, 219 et ci-après, fig. 32 et 33.
2. *Notes de mythologie syrienne*, p. 31, n° 10 (*Rev. arch.*, 1903, I, p. 348).
3. Kondakof, *Voyage archéol. en Syrie et en Palestine* (en russe), p. 55, fig. 2.

autant qu'on en peut juger sur la reproduction fort peu nette, creusé en niche pour abriter un buste.

La main dédiée par Méniskos est la main même de Jupiter Héliopolitain. Nous avons appuyé cette définition par le rapprochement avec les monuments similaires dédiés à Sabazios qui portent parfois aussi la figure du dieu. D'autre part, la main divine ouverte et dressée est bien connue dans le monde sémitique. On la trouve sur des cylindres babyloniens et elle abonde sur les stèles de Carthage[1], où M. Philippe Berger a depuis longtemps reconnu « la main du dieu qui bénit[2] ». Il faut signaler en particulier la main portant dans la paume le symbole divin dit de Tanit, mais qui vaut également pour Ba'al-Hammon, ainsi que l'a montré Fr. Lenormant[3]. On sait que la Bible est particulièrement riche en mentions de la « main de Dieu »[4] et M. Winckler a expliqué que la coutume de prendre la main était depuis une haute époque, en Orient, un acte de vassalité[5]. Plus exactement, on croit se lier à toute personne humaine ou divine dont on parvient à toucher le vêtement et surtout la main, on pense ainsi obtenir sa faveur ou sa miséricorde. La valeur magique du contact, étant admise de part et d'autre, produit toujours son effet entre humains.



Fig. 30. — Jupiter Héliopolitain de Niḥa.

On voit, par la valeur reconnue en Orient à la main divine et sa représentation si répandue dans les milieux sémitiques, que

1. Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*, p. 32-35.
2. Philippe Berger, *Gazette archéologique*, 1876, p. 119.
3. Fr. Lenormant, *Gaz. archéol.*, 1876, p. 130.
4. Cf. *Revue Hist. des Religions*, 1898, I, p. 306, n. 2.
5. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, I, p. 705.

la pratique de dédier des mains divines peut être d'origine orientale. M. Franz Cumont croit pouvoir établir que la coutume de dédier des mains à Sabazios a été importée de Syrie. Le fait serait intéressant à plus d'un titre. Le savant professeur à l'Université de Gand a bien voulu résumer son ingénieuse argumentation pour nos lecteurs.

« Nous connaissons, nous écrit M. Fr. Cumont, au moins deux mains de bronze consacrées au *Jupiter Dolichenus*, l'une trouvée à Heddernheim[1], l'autre qu'a fait connaître tout récemment Zingerle[2]. La première est ouverte, la seconde tient entre le pouce et l'index une sphère qui portait autrefois une Victoire. De plus, sur deux « mains votives », jadis en la possession de M. Pérétié à Beyrouth[3], on lit une dédicace θεῷ ὑψίστῳ. Une troisième est décrite dans le *Catalogue de la Collection Hoffmann,* Bronzes, n° 570. θεὸς ὕψιστος, comme les inscriptions de Rheneia datant du IIe siècle avant J.-C. ont achevé de le démontrer[4], est un nom fréquemment employé par les Juifs hellénisés ou les Grecs judaïsants pour Yahwé.

« Or, en Asie Mineure, on ne trouve aucun autre dieu que Sabazios à qui ce genre de monuments ait été consacré. Il semble bien que l'usage de pareilles dédicaces soit étranger à la vieille religion du pays et y soit toujours resté particulier aux mystères du Zeus phrygien. Mais on sait que Sabazios, par suite d'une assimilation avec Yahwé Σαβαώθ, a fréquemment été considéré comme le dieu des Juifs[5]. On est donc naturellement amené à supposer que l'offrande des mains votives en bronze faisait partie à l'origine du rituel des cultes sémitiques, qu'elle était pratiquée aussi par les Juifs plus ou moins orthodoxes de l'époque hellénistique et qu'elle a été introduite par l'intermédiaire des colonies juives en Asie Mi-

1. Becker, *Die Heddernheimer Bronzehand*, Francfort, 1861.
2. Demetrykiewicz et Zingerle, *Jahresh. oesterr. arch. Institutes*, 1904, *Beiblatt*, p. 150.
3. *BCH*, III, p. 265, nos 20 et 21; cf. plus haut, p. 118.
4. Cf. *Jahresh. oesterr. arch. Institutes*, 1901, *Beiblatt*, p. 13 et *Philologus*, LXI (1902), p. 252 et s. L'inscription est surmontée de deux mains ouvertes.
5. Fr. Cumont, *Hypsistos*, supplém. à la *Revue de l'instruct. publique en Belgique*, 1897, p. 5-6.

neure, où elle est spéciale au culte de Sabazios, identifié à Yahwé.

« On objectera que les mains dédiées à Sabazios sont caractérisées par le geste liturgique des trois premiers doigts ouverts, comme l'a montré M. Blinkenberg; mais ce détail, inspiré par quelque cérémonie rituelle des mystères phrygiens, n'empêche pas, semble-t-il, de croire à l'origine syrienne de la coutume pratiquée à l'époque gréco-romaine par les sabaziastes.

« Est-ce à ceux-ci, comme le suppose M. Blinkenberg[1], que les chrétiens ont emprunté le geste identique de la *benedictio latina* ou bien les Juifs l'ont-ils transmis aux uns et aux autres? Je ne connais pas assez bien les rites anciens de la Synagogue pour oser me prononcer. »

La question est d'autant plus délicate à résoudre qu'elle se double de la question fort complexe du θεὸς ὕψιστος[2]. Il nous reste à expliquer pourquoi nous considérons les mains votives de l'ancienne collection Péretié comme faisant groupe avec la main du Louvre que nous publions. Ces mains proviennent d'une même région, elles font le même geste et les dédicaces ont un air de famille. Il est probable qu'elles visent le même dieu. En effet, si le qualificatif de *théos hypsistos* ne désigne pas en Syrie, à l'époque gréco-romaine, une divinité déterminée, toutefois, dans la Béqa', c'est-à-dire autour d'Héliopolis, on entend par ce terme le Soleil sous l'aspect araméen de Hadad, soit que Hadad ait été plus ou moins identifié aux divinités locales, soit qu'il les ait supplantées. Le Jupiter Héliopolitain est le plus considérable des *avatars* de Hadad.

1. M. Blinkenberg, *l. c.*, p. 177, aurait pu invoquer en faveur de sa manière de voir les célèbres fresques décorant les tombeaux de sectateurs de Sabazios découvertes dans les catacombes de Prétextat (*Mon. myst. Mithra*, II, p. 412). Le même geste s'y retrouve (groupe des *Boni judices*, convive de gauche).

2. Il faut, en tout cas, distinguer absolument le terme *théos hypsistos* employé en Syrie, du même terme usité dans l'épigraphie du Pont, comme l'a remarqué M. Fr. Cumont, *Hypsistos*, p. 3, n. 1 : « Parmi les Sémites, le nom de θεὸς ὕψιστος semble avoir été beaucoup plus fréquent et son emploi moins spécial qu'au nord du Taurus. » Quant aux deux mains représentées sur la stèle de Rheneia et sur d'autres monuments funéraires grecs, il ne faut pas y voir les mains de la divinité, mais avec M. Wilhelm, *Jahreshefte*, 1901, *Beiblatt*, p. 16, les deux mains du suppliant. Par contre, lorsque deux mains divines apparaissent sur les stèles carthaginoises, main de Tanit et main de Ba'al-Hammon, ce sont toujours deux mains droites; cf. *CIS*, I, 215, 283, etc.

A l'époque de nos mains votives, il dominait sans conteste dans la Béqa' et rayonnait jusqu'autour de Beyrouth. Philon de Byblos nous déclare que Hadad à Byblos — entendez Jupiter Héliopolitain d'après sa description, — était considéré comme le plus grand des dieux[1].

Le geste de la main droite ouverte est un des plus naturels qu'on puisse prêter à la divinité et, de fait, on le retrouve non seulement dans plusieurs statuettes phéniciennes de style égyptien, mais aussi — ce qui est plus inattendu, — dans une vieille idole minoenne de Knosse[2]. Ce geste n'est pas assez caractérisé, à l'encontre du geste de Sabazios, pour qu'on veuille en rechercher l'origine et la diffusion. Il suffira de remarquer qu'en Égypte les rayons qui jaillissent du disque solaire sont fréquemment terminés par des mains, que de nombreuses amulettes portent des mains ouvertes et qu'à l'époque romaine *Sol* est couramment représenté avec la main droite ouverte et dressée[3].

Pour résumer ces considérations, elles tendent à montrer : 1°) que la main de bronze du Louvre au type de Jupiter Héliopolitain confirme la valeur « main de Dieu » des objets votifs similaires ; 2°) que les mains de l'ancienne collection Péretié doivent être groupées avec elle comme dédiées à la même divinité.

1. Cf. plus bas p. 137 et s. Le *théos hypsistos* qui apparaît sur plusieurs monuments de Byblos n'est pas Adonis, mais le Soleil, particulièrement sous la forme gréco-phénicienne de Kronos. Il n'y a pas à faire état de l'Élioun = *hypsistos* de Philon de Byblos. Cette divinité est imaginée, tout comme sa prétendue parèdre Bérouth qui, comme nous le montrerons, est un *monstre* mythologique.

2. Evans, *British School Annual*, 1902, p. 95; cf. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1904, p. 266. M. Wolters, *apud* Karo, *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1904, p. 132, n. 1, a proposé, dans la déesse levant les bras, la main droite ouverte et la gauche fermée, de reconnaître le geste « des Bindens und Lösens ». En réalité les deux mains de la déesse sont ouvertes, la main gauche étant de profil. Il n'y a là qu'un geste de bénédiction; cf. *Revue Hist. des Religions*, 1905, I, p. 44. L'ancienneté de ce geste peut expliquer sa diffusion autour de la Méditerranée comme *apotropaion*. Chez les populations grecques actuelles — nous l'avons constaté à Smyrne, — c'est un moyen de jeter l'anathème et vraisemblablement de se garer du mauvais œil. On rapprochera de cette conception l'expression arabe signalée par M. René Basset (*Rev. Hist. des Relig.*, 1904, II, p. 64), comme usitée dans le Maghreb : « cinq (doigts) dans ton œil ». On sait combien sont fréquentes les mains peintes au-dessus des portes dans l'Afrique du Nord.

3. Fr. Cumont, *Monuments relatifs au culte de Mithra*, I, p. 123 et n. 10.

Enfin, M. Fr. Cumont a établi un lien probable entre ce groupe, le groupe dédié à Jupiter Dolichenus et les mains de Sabazios.

*
* *

Nous signalerons ici les nouvelles répliques de Jupiter Héliopolitain récemment publiées ; mais, au préalable, nous noterons les progrès que l'étude des onze bas-reliefs et statuettes cités plus haut [1] doivent à divers savants.

N° 3. M. Bondurand a développé sa très utile note sur le cippe de Nîmes [2].



Fig. 31. — Bronze de Kefr Djezzin. Musée de Berlin.

N° 7. M. Clermont-Ganneau a décrit le bronze Loeytved, aujourd'hui au musée de Berlin [3]. M. Jules Rouvier était arrivé de son côté à identifier ce bronze et avait rédigé un mémoire dont il a estimé la publication inutile après celle de M. Clermont-Ganneau. Toutefois, le savant numismate de Beyrouth, ayant eu la statuette entre les mains, a observé quelques détails qui ne sont pas indifférents. Ainsi, il a remarqué des traces de dorure. Le bronze ayant treize centimètres de hauteur, M. Rouvier signale à deux millimètres en arrière du menton, un appendice hémisphérique d'environ deux millimètres de diamètre en tous sens. On ne peut guère interpréter cet appendice que comme une barbiche postiche atrophiée. Notre gravure (fig. 31) l'indique nettement. Nous nous sommes déjà expliqué sur cette particularité et sur sa valeur relativement au *balanion* [4]. M. Rouvier pense que le bras droit a été

1. *Notes de Myth. syrienne*, p. 30-31.
2. Bondurand, *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, 1902, p. 1-16; cf. Toutain, *Revue de l'hist. des Religions*, 1904, II, p. 418.
3. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, VI, p. 78-81, 118-119 et pl. I.
4. Cf. plus haut, p. 120.

incurvé à la suite d'un accident qui a affecté également la position de l'avant-bras gauche.

Les figures de la gaine sont nombreuses. D'abord, les bustes du soleil radié et de la lune avec le croissant sur la tête. Au-dessous, la gaine est divisée en vingt-deux carrés dans lesquels on distingue de haut en bas : sphinx, buste à calathos à fort

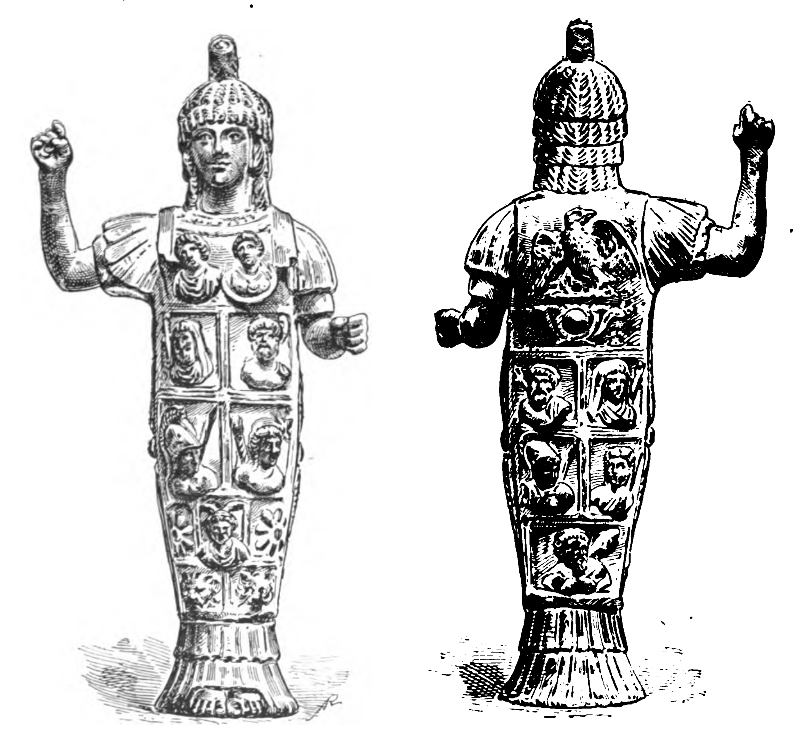


Fig. 32. — Bronze de la collection de Clercq.

relief, sphinx; buste, rosace, buste; sphinx, buste, sphinx; rosace, deux têtes de Jupiter Ammon affrontées, rosace; tête de lion, buste, tête de lion; rosace, tête de lion, rosace; enfin une rosace dans chacun des trois carrés inférieurs. Sur les côtés, sont figurés des foudres. Au revers, l'aigle, attribut du dieu, surmonte une série de rosaces.

La coiffure égyptisante se termine par un pschent minuscule comme sur un exemplaire de la collection de Clercq (fig. 32).

Le dessin que nous donnons (fig. 31) a été établi sur des photographies obligeamment communiquées par M. J. Rouvier.

N° 8. M. Clermont-Ganneau a également reproduit le débris de bas-relief, rapporté de Sarba au Louvre par Renan et dont on avait méconnu la signification[1].

Le n° 10 est reproduit plus haut, p. 121, fig. 30.

Le n° 11 a été l'objet d'une notice spéciale, p. 67-71, fig. 19.

Enregistrons à la suite :

12. Bronze du British Museum, n° 1010 du catalogue de Walters, de provenance inconnue, identifié par M. Perdrizet qui a insisté sur le *Kinnbart*[2].

13. Bronze de la collection de Clercq, provenant de Tortose (?), publié par M. de Ridder[3]. Les dessins (fig. 32) que nous en donnons se signalent, comme pour notre n° 7, par l'absence de calathos. M. de Ridder reconnaît dans le chignon vertical une représentation abrégée du pschent. Ce fait est très intéressant car il témoigne que les reproductions de Jupiter Héliopolitain tendaient, avec le temps, à se charger d'attributs égyptiens.

Cette statuette, en dehors des rosaces et des têtes de lion, porte les bustes des douze dieux, identifiés par M. de Ridder : Hélios, Séléné, Kronos, Zeus, Arès, Aphrodite, Hermès; au revers, Poseidon, Déméter, Athéna, Artémis, Héraklès. Le revers porte encore l'aigle avec le foudre au-dessus du disque entre les uraeus[4]. Un des taureaux qui accompagnait le dieu porte le n° 363 du catalogue.

1. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, V, p. 79-80. Par contre, le fragment de statuette en marbre de la salle de Milet au Louvre (*ibid.*, p. 79) est d'attribution douteuse. Les motifs conservés, bustes ailés, abeilles et protomes d'animaux dont l'amorce est très nette, ne se rencontrent jamais sur la gaine du Jupiter Héliopolitain. Ils conviennent à la Diane d'Éphèse. Cette dernière apparaît, en particulier, sur des monnaies d'Héliopolis et de Néapolis (Naplouse).

2. P. Perdrizet, *Syriaca*, IV, 14 : *Sur l'origine égyptienne de Jupiter Héliopolitain*, dans *Rev. Arch.*, 1903, II, p. 399-401.

3. De Ridder, *Catalogue de la collection de Clercq*, *Les Bronzes*, n° 218.

4. Ce disque aux uraeus figure sur la poitrine du relief conservé au Musée Calvet (cf. plus haut, p. 33, n° 1) et dans une des niches qui entourent la cour du temple de Ba'albeck; cf. plus haut p. 15, fig 5. Notons que, dans cette dernière figure, la décoration sculptée dans la demi-voûte, nous paraît représenter l'égide.

14. Autre bronze de la collection de Clercq[1]. La partie inférieure (fig. 33) est brisée. Le calathos assez bas, est entouré de rais. Sur la poitrine le buste d'Hélios; au revers, l'aigle avec le foudre surmontent une série de disques. La provenance indiquée, Tortose, nous paraît douteuse, comme pour le précédent.



Fig. 33. — Autre bronze de la collection de Clercq.

Dans un article récent, M. de Ridder a apporté un complément à l'étude de ces deux bronzes[2]. M. de Ridder conclut que l'idole du dieu affecte l'aspect d'un *xoanon*[3], représenté avec un long *chiton* et une cuirasse, évidemment des vêtements de parade[4], car l'idée ne peut venir à personne qu'une telle cuirasse ait jamais été en usage. Tout le monde admettra que tantôt les figures du Jupiter Héliopolitain portent la barbiche et tantôt pas,

1. De Ridder, *Catal.*, *Les Bronzes*, n° 219. En rapprocher le taureau n° 364.
2. A. de Ridder, *Bronzes syriens*, dans *Mélanges Piot*, t. XII, p. 55-78.
3. Cf. *Notes de myth. syr.*, p. 46 et 138-139.
4. Ridder, *l. c.*, p. 72.

d'où la conclusion que ce postiche était « un attribut non nécessaire[1] ».

Le savant archéologue insiste justement sur la diversité qu'offrent les images du Jupiter de Ba'albeck parvenues jusqu'à nous[2]. Mais, loin de prêter à la confusion, elles servent à définir les éléments fixes qui, appuyés par le texte de Macrobe, permettent de remonter au prototype, au Balanion. Nous croyons que les variantes sont dues surtout à des influences locales[3] et qu'elles sacrifient plus ou moins à la tendance, générale aux IIe et IIIe siècles, d'incliner les divinités étrangères vers des représentations panthées. Cette tendance explique non seulement les bustes de divinités romaines et égyptiennes (Jupiter Ammon), mais aussi les attributs non permanents de la barbiche postiche et du pschent.



Fig. 34. — Marbre de Beyrouth.

15. Fragment de marbre (fig. 34) trouvé à Beyrouth, actuellement à l'Université américaine de cette ville. L'identification de ce fragment est due à M. J. Rouvier. Le P. Ronzevalle a justement appelé l'attention sur la tête de lion cornu qui constitue une particularité[4]. Nous avons montré que le lion n'était pas un animal attribut du Jupiter Héliopolitain, mais une forme du dieu Gennaios[5], autrement dit un *djinn*. Mais Gennaios semble moins avoir été une appellation spécifique qu'un terme générique applicable à tout dieu solaire à l'époque romaine. Il ne

1. Ridder, *l. c.*, p. 74. Cf. *Notes de myth. syr.*, p. 120.
2. *Ibidem*, p. 75 et s.
3. *Notes de myth. syr.*, p. 120.
4. Ronzevalle, *Revue arch.*, 1905, I, p. 52.
5. Cf. plus haut, p. 34, 85-86.

serait pas impossible, comme l'a proposé le P. Ronzevalle, que les cornes du lion soient celles du dieu Ammon, d'autant que nous avons rencontré sur la gaine du n° 7 deux têtes affrontées de Jupiter Ammon. Cependant, une autre origine est encore à considérer. Gennaios qui, nous l'avons vu, s'identifiait aux grands dieux solaires, devait être identifié à Hermès psychopompe. C'est ainsi que Gennéas est figuré sous les traits de Malakbel qui lui-même, en tant qu'Hermès psychopompe, tient le bélier entre ses bras. La tête du lion représentant Gennaios n'aurait-elle pas reçu les cornes du bélier par suite de l'identification du dieu avec Hermès?

16. Nous enregistrons sous ce numéro l'idole de Jupiter Héliopolitain fondue dans la main votive décrite plus haut.

Enfin, nous devons noter la réplique inédite du *balanion* signalée par M. Isidore Lévy à Roch-Pinah (Palestine) provenant de Betîma[1] et celle que M. Seymour de Ricci a découverte à Venise.

1. Perdrizet, *Rev. arch.*, 1903, II, p. 400, n. 1.





MAIN VOTIVE

Musée du Louvre

VI. — Le Panthéon phénicien[1].

Nous nous proposons moins, dans les pages qui suivent, d'étudier dans le détail les divinités phéniciennes que d'en définir la nature et de montrer l'existence d'un *Panthéon phénicien*, en ce sens qu'on retrouve à Tyr comme à Sidon ou à Byblos les mêmes divinités principales. La classification que nous obtiendrons s'opposera d'elle-même aux divinités syriennes proprement dites que nous avons étudiées jusqu'ici.

Si l'on est à peu près d'accord pour reconnaître à Astarté des caractères fixes tant à Byblos qu'à Sidon, à Tyr ou à Ascalon, il n'en va pas de même pour les dieux qui lui sont ou non associés. La plus grande confusion règne, par suite, sur la valeur propre de Melqart, ba'al de Tyr, d'Echmoun dieu de Sidon, et d'Adonis vénéré à Byblos. Ces divinités ont pour nous une physionomie si imprécise qu'elles se sont prêtées à tous les rapprochements[2]. Les Grecs, qui les connaissaient mieux, les ont définies par des équivalences et, loin d'éclaircir la question, ils l'ont compliquée. Au syncrétisme des derniers siècles du paganisme était réservée l'œuvre néfaste de recouvrir tous les dieux du caractère solaire. Les documents phéniciens qui pourraient nous aider à redresser ces renseignements tendancieux sont rares et d'un laconisme décourageant : les monuments figurés sont le plus souvent de très basse époque et les inscriptions ne fournissent guère que des noms divins.

Longtemps, on a fondé de grandes espérances sur les extraits

1. Un résumé de cette étude a paru dans la *Revue de l'Ecole d'Anthropologie*, avril 1904, p. 101-112.

2. Pour ne citer qu'un exemple et le plus récent, M. Baudissin dans un savant article sur Moloch, *Realencycl. für protest. Theologie und Kirche*, t. XIII, 1903, p. 289 et 292, identifie Melqart et Adonis.

conservés par Eusèbe, de la traduction due à Philon de Byblos d'une cosmogonie phénicienne rédigée par le prêtre Sanchoniaton. Les travaux de Baudissin et de Gruppe en Allemagne, du P. Lagrange en France ont détruit ces illusions[1]. Il n'est guère douteux que Philon ne soit le véritable auteur du traité dont nous devons des extraits à Eusèbe. Par aventure nous y trouverons des notions anciennes, mais, en général, ce ne seront que des renseignements sur les cultes du temps d'Hadrien en Phénicie.

Les exégètes ont péché par excès d'ingéniosité, surtout en recherchant sous les termes grecs des originaux phéniciens. Les lettrés phéniciens de l'époque romaine étaient de culture grecque et il est visible que Philon de Byblos pense en grec. Loin de vouloir nous dérober les équivalences entre divinités ou épithètes grecques et phéniciennes, il les fournit avec complaisance lorsqu'il le peut. Mais, si son œuvre n'est pas cousue de malice et accentue plutôt la puérilité du genre, nous verrons que bien des absurdités lui ont été gratuitement prêtées par les commentateurs.

Nous repoussons l'original phénicien que Philon n'aurait fait que traduire. En effet, quand notre auteur cite Agreus et Halieus « qui inventèrent la chasse et la pêche, d'où prirent leur nom les chasseurs et les pêcheurs[2] », il ne traduit pas un texte phénicien, car dans ce texte la chasse et la pêche auraient été rendues par

1. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgeschichte*; Gruppe, *Die griech. Culte und Mythen* et Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 396-437, ont réfuté la théorie de Renan, *Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'Histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon*, in *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIII, II, p. 241-334 qui admettait l'existence de Sanchoniathon et supposait qu'il avait réuni bout à bout les traditions des diverses villes de la Phénicie. L'idée de cette découpure de l'œuvre de Philon en plusieurs cosmogonies revient à Ewald et à Bunsen; cf. H. Ewald, *Ueber die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung und des gesch. Werth Sanchuniathon's*, dans *Abhandl. der k. Gesellsch. der Wissensch.*, 15 février 1851.

2. Philon de Byblos, fr. 2, 9, Müller-Didot. Nous continuerons à citer d'après l'édition des *Fragm. hist. graec.* pour faciliter les comparaisons. Mais il ne faut pas manquer de consulter l'apparat critique de la nouvelle édition de Gifford, *Eusebii Pamphyli evangelicae preparationis libri XV*, Oxford, 1903. On regrettera, toutefois, que les notes de cette consciencieuse édition, ainsi que l'établissement du texte, ne se ressentent pas des travaux récents.

un seul terme et auraient été inventées par le même héros. Dans tout ce qu'on a appelé son « histoire primitive », Philon emploie le même procédé : passant en revue les plus anciens états, il fait du nom même de cet état un héros éponyme. On voit par l'exemple des deux héros Agreus et Halieus qu'il a pratiqué son système dans la langue grecque sans texte phénicien sous-jacent. Le procédé même est grec[1]. La seule particularité, c'est que Philon substitue souvent deux frères au couple hésiodique, peut-être sous l'influence de la vogue particulière dont jouissaient les jumeaux divins, en particulier les Dioscures, en Phénicie. Appliquons ces principes au passage suivant qui n'a pas été éclairci :

Fr. 2, 11. Après ceux-là, Amynos et Magos qui organisèrent des villages et des troupeaux.

Toutes les tentatives pour expliquer Amynos et Magos par le phénicien, n'ont donné que des résultats inacceptables. Le P. Lagrange conclut : « Les noms des inventeurs demeurent obscurs[2] ». Philon a tout simplement tiré un mot grec du verbe ἀμύνω, « écarter le danger, repousser, défendre », parallèle au substantif ἄμυνα, « défense »[3]. Quant à Magos, ce n'est vraisemblablement qu'une erreur — due à un copiste lettré ou mieux à Eusèbe lui-même, — pour *Agos,* conducteur. Il faut, en effet, tenir compte non seulement des fautes professionnelles des copistes, mais aussi des tendances de l'abréviateur. Dans le fragment 2, 18, c'est certainement Eusèbe qui a noté Ἐλωείμ pour Ἐλείμ ou Ἥλειμ[4].

Aux noms purement grecs le syncrétisme de Philon mêle des noms phéniciens, souvent de simples épithètes. Ainsi l'on voit apparaître comme Géants les montagnes de Syrie : le Kasios, le

1. Ainsi dans Hésiode ; cf. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 351.

2. Lagrange, *Ét. rel. sém.*, p. 420. Ce savant, *ibidem*, p. 413, a raison de ne pas accepter, pour le nom du vent Kolpias, une étymologie sémitique ; il y voit un mot grec.

3. Philon emploie le verbe ἀμύνω à deux reprises dans fr. 2,15. Evidemment, l'Amynos de Philon n'a aucun contact avec le héros athénien du même nom ; cf. Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, supplém., s. v.

4. Ce dernier *lapsus* d'Eusèbe a été reconnu par le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 433. Une erreur du même ordre a introduit dans un ms. la leçon Ἰσραήλ pour Ἦλ. M. Baudissin, *Studien*, I, p. 39 et dans Herzog-Hauck, *Realenc.*, t. V, p. 166, a tort d'en faire état ; cf. la nouvelle édition de Gifford.



Liban, l'Antiliban, le Brachy[1]. Puis, c'est Samemroumos, c'est-à-dire Hypsouranios et son frère Ousôos[2]. Le premier est une épithète qui est appliquée à Sidon dans les textes phéniciens du temple d'Echmoun; Philon en donne le sens exact. Il a oublié de nous expliquer Ousôos. On a été tenté d'y retrouver Esaü. Ousôos n'avait-il pas un frère avec lequel il se querella et, si l'on veut y mettre quelque complaisance, Ousôos n'était-il pas chasseur, n'est-il pas signalé comme le premier homme s'étant vêtu de peaux de bêtes? Or, nous dit la Genèse, le chasseur Esaü était couvert de poil. En réalité, le rapprochement déforme les deux récits. Gruppe l'a remarqué : Ousôos n'est pas un chasseur, il ne possédait pas d'armes; il lutte avec les animaux et l'emporte par la force[3]. On s'est tourné vers une autre hypothèse. Remarquant que l'activité d'Ousôos s'est affirmée à Tyr et que, d'autre part, les textes cunéiformes mentionnent une ville Ušu qu'on identifie à Palaetyros, on a conjecturé qu'Ousôos était le héros éponyme de cette ville[4]. La difficulté est que cet éponyme ne serait pas en situation. Au moment où il apparaît, il n'est pas encore question de fonder des cités. Avec Gruppe, on doit repousser ces deux hypothèses qui ne paraissent pas avoir plus de consistance que le rapprochement de Protogonos et Aeôn avec Adam et Eve. Puisque l'explication d'Ousôos est encore à trouver, nous nous permettrons de risquer la suivante. Ousôos, nous dit-on, invente de se couvrir le corps avec la peau des animaux. Philon envisageait moins, sans doute, le caractère primitif de cet acte que son utilité. En Orient, l'usage des fourrures — la peau de mouton pour

1. Nous proposerons plus loin, p. 162 et s., de lire ainsi au lieu de Brathy et d'identifier cette montagne avec le Djebel-Baroûk.

2. Le passage qui concerne Samemroumos a souffert. Il faut, en combinant une remarque de Gaisford à la restitution Samemroumos de Bochart, lire dans fr. 2, 7 : ἐγγεννήθησαν Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος καὶ Οὔσωος... Ainsi tombe l'objection de Gifford (t. V, p. 43) qui exclut la leçon ὁ καὶ Ὑψουράνιος, à cause du pluriel ἐχρημάτιζον.

3. O. Gruppe, *Die griech. Culten und Mythen*, p. 398.

4. Il semble que M. J. Halévy ait le premier rapproché Ušu de Ousôos; mais il localisait Ušu à Oumm el-Awâmîd; cf. Cheyne, *Encycl. bibl.*, t. II, 1333, n. 5.

les pauvres gens, — est général en hiver; ce n'est pas un luxe, mais une nécessité.

Le premier, Ousôos a encore su fabriquer un radeau[1] sur lequel il échappe à l'incendie qui dévore les forêts de la région tyrienne. Aussitôt après, il élève des stèles au feu et au vent dont la puissance s'était manifestée. Ousôos est, en somme, avec son frère Samemroumos, le premier artisan. Or, c'est précisément ce que signifie עֹשֶׂה, *'osé*, que Philon de Byblos transcrit très exactement Οὔσωος avec assimilation de la seconde voyelle à la première[2] et addition d'une terminaison grecque. D'après le procédé de développement par étapes, que Gruppe a mis en valeur, on voit surgir dans la suite un artisan aux moyens moins primitifs : Technitès, fils d'Héphaestos[3].

Nous nous rangeons donc absolument à l'opinion de Gruppe qui n'admet pas d'éléments hébraïques dans le texte de Philon[4]. Ce texte y gagne en valeur et en clarté.

Si Philon ne dépend pas de la Bible, le fragment suivant dérive d'une source cananéenne apparentée aux sources bibliques :

Fr. 2, 5. ... Il dit ensuite que du vent Kolpias et de sa femme Baau[5], qui signifierait la nuit, naquirent Aeôn et Protogonos, mortels ainsi nommés.

Il n'y a pas lieu de rapprocher Baau de la déesse Baou, parèdre de Ninib et il faut maintenir l'identification faite depuis

1. Gruppe, *o. c.*, p. 397-398, note la progression que subit l'art de la navigation, là où l'on cherchait plusieurs sources juxtaposées.
2. Ainsi les Septante transcrivent Μόλοχ l'hébreu *molek*.
3. Philon de Byblos, fr. 2, 9.
4. Gruppe, *o. c.*, p. 390 et s. Le P. Lagrange, *Etudes sur les relig. sém.*, p. 411 et s., fait des réserves en s'appuyant sur ce que Philon de Byblos connaît Iao, le dieu des Juifs. Mais il y a quelque distance entre connaître le nom de Yahwéh et utiliser des sources juives à édifier une cosmogonie phénicienne. Renan, *l. c.*, p. 262, signale le rapprochement d'Ousôos avec Esaü comme « le plus frappant de notre texte avec la Bible ». L'illustre exégète, *ibid.*, p. 266, ne se dissimulait pas cependant que c'était supposer « une bévue puérile et presque ridicule ». Pour la rendre un peu vraisemblable, il accablait Philon, ou plutôt Sanchoniaton, des épithètes les plus violentes : charlatan, ignorant, mythologue de bas étage.
5 καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ, Gifford.

longtemps avec le *bohou* biblique. Pour démontrer que, si les deux traditions sont indépendantes l'une de l'autre, elles procèdent d'un fonds commun, il suffit de rappeler les deux premiers versets de la Genèse :

Gen. I, 1-2. Avant la création du ciel et de la terre ⟨par Elohim⟩, la terre était chaos (*tohou we-bohou*), les ténèbres couvraient l'océan primordial (*tehom*) et le vent ⟨d'Elohim⟩ s'agitait sur les eaux[1].

Si l'on supprime les mots que nous mettons entre crochets, c'est-à-dire la mention d'Elohim[2], la parenté avec le fragment de Philon ressort nettement. En même temps, un emprunt pur et simple fait par Philon à la Bible s'exclut par le fait que c'est le texte de Philon qui éclaire le texte biblique. La concordance de ce dernier avec Philon consiste dans la mention du chaos ou *bohou*, enveloppé de ténèbres (Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν), et du vent qui devait féconder le chaos en l'agitant. On a voulu traduire « et l'esprit de Dieu couvait les eaux », ce qui serait une allusion à l'œuf du monde que couverait la *rouaḥ* (esprit) substituée par l'auteur biblique à une ancienne divinité féminine considérée comme une femelle d'oiseau[3]. Ce n'est pas sans hésitation que nous avouons ne pas partager l'opinion de maîtres incontestés, tels que Dillmann, Delitzsch et Gunkel. Mais le fragment de Philon — tout comme le fragment 2, 1 dont le point de départ est encore un souffle de vent et un chaos obscur, — nous paraît fixer l'interprétation : le

1. La traduction traditionnelle : « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », est inacceptable, car, après cette création, il ne peut plus être question de chaos. Nous adoptons la leçon בְּרֹא qu'Auguste Carrière proposait à ses élèves dans son cours à l'École des Hautes Études. Mot à mot : « au commencement du créer d'Elohim » ; cf. une construction semblable *Gen.*, II, 4. D'autre part, ainsi que le remarque M. J. Halévy, *Recherches bibliques*, I, p. 1 et p. 4 (du commentaire), le verbe רחף n'a pas le sens de planer ni de couver. Le savant sémitisant traduit « s'agitait fortement ». Mais, en repoussant avec lui l'idée d'incubation, nous ne pouvons admettre que « le mouvement accéléré de l'esprit divin avait pour but l'aération des eaux et leur conservation dans un état de fraîcheur et d'incorruptibilité. »

2. L'expression רוח אלהים détonne et constitue dans ce sens un *apax legomenon* ; cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 7.

3. Gunkel, *l. c.*, p. 92. Renan, *l. c.*, p. 251, acceptait également « cet esprit de Dieu qui couve sur les eaux comme une colombe amoureuse ».

principe actif est le vent. On ne peut objecter le genre, en général féminin, du terme hébreu *rouaḥ*[1] puisque le texte biblique rapporte une tradition étrangère.

Le texte de Philon présente bien des difficultés ; mais les commentateurs l'ont obscurci à plaisir. Ainsi pour le fragment relatif à Misôr et à Sydyk :

Fr. 2, 11. ... Après ceux-là Misôr et Sydyk, c'est-à-dire facile et juste, qui inventèrent l'usage du sel.

Les étymologies données par Ewald et Renan : מישור et צדיק s'imposent. L'usage du sel inventé par ces justes ne laisse pas que d'étonner. Gruppe a conjecturé une confusion entre le nom de la soude ברית et le terme בְּרִית « alliance »[2]. Mais il faut encore supposer que Philon a confondu la soude et le sel. En attribuant l'invention de l'usage du sel aux éponymes de la justice et de la véracité, il est plus probable que Philon visait le rôle religieux de ce condiment, en particulier dans les serments. Le serment sur le sel était usité chez les Arabes[3] et particulièrement employé chez les Hébreux dans les rites d'alliance (*berîth mélaḥ*, *foedus salitum*)[4].

En somme, l'œuvre de Philon de Byblos ne contient que de rares données anciennes. Sa rédaction est de très basse époque ainsi qu'en témoigne la forme « Beelsamin[5] », purement araméenne. Dans les éléments vraiment sémitiques transmis par Philon, on fera donc le départ entre les cultes araméens et les cultes phéniciens. Il est intéressant de constater à quel point les seconds sont éclipsés par les premiers. Hadad est qualifié de roi

1. Le genre de *rouaḥ* a été étudié par K. Albrecht, *Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter*, dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, t. XVI, p. 42 et s.

2. Gruppe, *o. c.*, p. 355.

3. Robertson Smith, *Rel. of the Semites*², p. 479.

4. *Nombres* 18, 19 ; II *Chron.* 13, 5 ; cf. *Lévit.*, 2, 13 ; cf. C. Fries, *Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum*, 1902, p. 695 et s.

5. Philon (fr. 2, 5) dit expressément que le titre de Beelsamin était donné au Soleil par les Phéniciens. Cette assertion n'est valable que pour la Phénicie et à une basse époque syncrétiste.

des dieux et ainsi s'explique ce fragment dont on a méconnu le sens et l'intérêt :

Fr. 2, 10. Ensuite en vinrent d'autres, l'un nommé Agros et l'autre Agrouèros ou Agrotès dont il existe en Phénicie un *xoanon* très vénéré et un édicule porté par des bœufs. A Byblos, en particulier, on l'appelle « le plus grand des dieux ». Ces héros inventèrent les cours à l'entrée des maisons, les clôtures et les grottes sépulcrales [1]. D'eux sont venus les paysans et les chasseurs. On les nomme Alètes et Titans.

Le P. Lagrange n'accepte pas la traduction ordinaire d'Agrotès par « agriculteur » ; il y substitue celle de « chasseur », et cela lui permet de retrouver l'Adonis chasseur dans « le plus grand des dieux [2] ». Renan avait déjà reconnu Adonis sous les épithètes Hypsistos et Mégistos, non pas l'Adonis célèbre par les cultes de Byblos, mais un *Adon* ou Seigneur suprême et d'essence solaire [3].

Agros est le héros éponyme des champs, de la campagne. Agrotès est l'inventeur de l'Agriculture et lui a donné son nom. Il n'y a pas à rechercher des termes phéniciens équivalents. Le P. Lagrange repousse avec raison le rapprochement institué par Scaliger entre *sadé*, « champ », et *Chaddai*, titre donné à Dieu par les Hébreux. Renan qui acceptait la confusion de ces deux termes dans l'esprit de Philon, concluait : « Les noms de Dieu, à Byblos, étaient *El*, *Adonaï*, et peut-être *Schaddaï*, comme chez les Juifs. Les Giblites avaient un temple portatif, traîné par deux bœufs, et qui ressemblait fort à l'arche des Hébreux [4]. » Il faut se garder d'attribuer aux cultes phéniciens un texte qui vise

1. Le terme *spelaia* a toujours dans l'épigraphie grecque de Syrie la signification de grottes sépulcrales.

2. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 412 et s. D'après le savant orientaliste cet Agrotès ne peut être qu'Adonis pour les gens de Byblos, donc il faut comprendre « chasseur », ce qui justifie l'incidente : « d'eux sont venus les paysans et les chasseurs » ; cf. *Rev. bibl.*, 1905, p. 145. Nous rapprochons, au contraire, Agrouèros ou Agrotès de l'épithète *Agrotèr* que porte Hermès comme dieu des champs. Nous verrons plus loin qu'Adonis est rien moins qu'un dieu de la chasse.

3. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 235 et s. ; cf. Ronzevalle, *Revue Biblique*, 1903, p. 405 et s. Il est vrai que Renan, *ibid.*, p. 215-216, tient le culte d'Adonis pour une combinaison du culte du dieu suprême de Byblos (*Adonaï*) avec le culte orgiastique de *Tammuz*.

4. Renan, *ibid.*, p. 215.

les cultes araméens. A l'époque gréco-romaine la divinité qui acquit le plus de prestige en Phénicie et en Palestine fut une forme araméenne du dieu solaire dérivée du dieu Hadad et connue sous le nom de Jupiter Héliopolitain. Sa statue, nous l'avons vu, avait l'aspect d'un *xoanon* dressé sur un grand socle, accosté de deux taureaux. D'une main, le dieu brandissait un fouet, de l'autre, il tenait des épis. Philon y reconnaît son Agrotès, le dieu de l'Agriculture. Il était le plus grand des dieux puisqu'il portait le titre de *megistos* et les gens de Byblos le connaissaient bien, car on a trouvé de ses représentations dans tout le Liban et particulièrement à Byblos[1].

L'invasion en Phénicie des cultes de Hiérapolis et d'Héliopolis explique un autre passage :

Fr. 2, 19... Dans la suite, Ouranos fuyant envoya, pour faire périr Kronos par ruse, sa fille vierge Astarté avec deux autres de ses sœurs Rhéa et Dioné. Mais Kronos les saisit et prit ses sœurs pour femmes.

Kronos, dieu solaire en Syrie, est aussi bien, à une basse époque, le dieu phénicien ayant Astarté pour parèdre qu'un dieu du type de Hadad dont la parèdre est Atargatis. Nous reconnaissons cette dernière sous l'appellation de Rhéa[2]. Philon de Byblos nous dit ailleurs que sous Dioné, il entend Baltis qui est plus spécialement l'Astarté de Byblos. C'est, en effet, à Dioné ou Baltis que Kronos donne Byblos qu'il vient de fonder.

L'interprétation de Rhéa par Atargatis oblige à repousser la correction de Gruppe, ὁ καὶ Ἄδωδος[3], au fragment 2, 24 qu'il faut lire : Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς[4] καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς

1. *Notes de Myth. syrienne*, p. 29 et s. Le R. P. Lagrange, *Ét. rel. sém.*, p. 420, nous objecte qu'il ne faut pas oublier que Philon parle ici de Byblos. Sous prétexte de littérature, nous croyons qu'on a donné une prépondérance anormale au culte d'Adonis à Byblos. Pas une seule dédicace à Adonis n'a été trouvée sur le territoire de cette ville ou dans les environs.

2. Par contre dans fr. 2, 24, Rhéa mère de Mouth (*Thanatos* et Pluton) est bien la déesse du panthéon grec. Le P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 432, a reconnu dans Mouth, l'Hadès des Grecs, fils de Kronos et de Rhéa.

3. Gruppe, *o. c.*, p. 360.

4. Les mss. portent Δημαροῦς, l'un Διμάρους ; cf. Gifford. La leçon Δημαροῦ de l'édition Didot est une coquille typographique.

θεῶν... En effet, la lecture de Gruppe conduirait à identifier Astarté à Atargatis, ce que contredisent les autres épisodes. Dans ce passage nous avons trois divinités arbitrairement groupées, non une triade[1]. Philon range toutes les divinités qu'il connaît sous la domination de Kronos le vieux; Hadad même lui est soumis. Quant à Demarous, qui devait avoir une Astarté pour parèdre, on l'a rapproché du fleuve Δαμούρας, ce qui le localise approximativement.

Nous avons repoussé toute allusion à Adonis pour le fragment 2, 10. On a, sans plus de raisons, reconnu le jeune dieu sous Elioun ou Hypsistos.

Fr. 2, 12... En ce temps-là apparaît un certain Elioun nommé Hypsistos et une femme appelée Bérout. Ils demeuraient près de Byblos.

De ce couple naissent Epigeios ou Autochtone nommé plus tard Ouranos, puis Gaea.

Fr. 2, 13... Leur père Hypsistos, tué dans une lutte avec les animaux, fut divinisé et ses enfants accomplirent en son honneur des libations et des sacrifices.

La lutte avec les animaux mentionnée ici n'a d'autre but — tout comme pour Ousôos, — que de marquer l'état primitif de la civilisation au temps où Hypsistos vivait, non pas à Byblos, mais près de là, dans un lieu qui deviendra la ville de Béryte.

Elioun, traduction phénicienne d'Hypsistos, est, comme Samemroumos, une épithète sans valeur spécifique. Le panthéon phénicien, très pauvre, faisait piètre figure auprès du prodigieux développement mythique des Grecs. Pour établir l'origine phénicienne de la mythologie grecque, il fallait à tout prix multiplier les divinités phéniciennes et Philon utilise à cet effet les épithètes. Le dieu solaire phénicien se multipliera sous des formes souvent inattendues : Elioun-Hypsistos, Kronos à plusieurs exemplaires, Demarous, Melqart-Héraclès, Bétyle, Dagon, etc. Le procédé est visiblement moderne.

1. Contre Ewald et Lagrange, *o. c.*, p. 434-435. Cf. le fr. 2, 21 où sont cités trois enfants de Kronos : un autre Kronos, Zeus Bélos et Apollon.

Ce dieu est par excellence, dans ses variantes locales, le Ba'al des diverses villes phéniciennes. Son titre local de Ba'al-Bérout (Ba'al de Béryte) permettra d'imaginer une femme Bérout[1]. En réalité, nous ne pouvons avoir en phénicien qu'une Ba'alat-Bérout; la déesse Bérout est une invention à la mode grecque, sans doute sous l'influence de la légende que rapporte Nonnus. D'après ce polygraphe, Béryte aurait reçu son nom de la nymphe Béroé. Les monnaies de la ville représentent Poseidon entraînant de force Béroé qui lui préférait Dionysos. Nul exemple ne montre mieux à quel point l'œuvre de Philon est de basse époque et dominée par la culture grecque.

Ainsi donc, en ce qui touche les mythes, Philon de Byblos a simplement démarqué et arrangé les mythes grecs. Renan a déjà indiqué : « Tout ce qui concerne Uranos offre une grande analogie avec les mythes de Kronos et de Zeus, sauf cette différence que le rôle de Kronos est ici en partie attribué à Uranos, et celui de Zeus à Kronos[2]. » On n'a pas expliqué ce chassé-croisé qui offre de l'intérêt pour la compréhension des cultes phéniciens à l'époque romaine.

La grande divinité phénicienne, de nature solaire, était communément identifiée à Kronos. Quand Philon de Byblos se mit à l'œuvre, l'identification traditionnelle du dieu avec Kronos lui était imposée; mais, d'autre part, le dieu solaire tenait la tête du panthéon phénicien. Philon, lui conservant le nom de Kronos, lui attribua en partie le rôle de Zeus. Ce compromis n'est peut-être pas de l'invention de Philon; toutefois, il ne peut être de beaucoup antérieur.

Donc, à mesure que nous comprenons mieux ce texte dans le détail, s'évanouit le document phénicien que Philon aurait utilisé

1. On sait que *ba'al* signifie « maître, seigneur » et, par suite, « mari ». On a beaucoup discuté l'étymologie de Béryte; cf. Cumont, *in* Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, III, 319 et Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 177, n. 6. L'arabe Bairout, et le français Beyrouth qui en dérive, conservent la forme ancienne du nom. Donc tous les rapprochements avec *beroch* et *berit* sont à rejeter.

2. Renan, *Mém. Acad. des Inscript.*, t. XXIII, II, p. 272.

pour son histoire des Ouranides[1]. Philon rapporte nombre de notions traditionnelles; mais elles sont trop mêlées d'idées de son temps, c'est-à-dire d'éléments araméens et surtout grecs, pour qu'il ait suivi de près un texte phénicien ancien.

L'argument typique que fournit Gruppe en faveur de ce texte phénicien ancien est le récit de la mutilation d'Ouranos par Kronos (fr. 2, 12). Gruppe imagine que l'auteur, utilisé par Philon, serait un allégoriste que l'évhémériste Philon prétendrait réfuter. L'allégoriste rapportait que la mutilation d'Ouranos fit jaillir les sources et les fleuves. Philon, repoussant l'allégorie, signale simplement que Kronos, ayant mutilé Ouranos *près* des sources et des fleuves, le sang coula *dans* les sources et les eaux des fleuves[2]. La difficulté est que Philon nous rapporte une légende locale dont nous avons des témoignages par ailleurs. Le trait de folk-lore est fourni par la remarque de Philon qui nous affirme que, de son temps, on montrait encore l'endroit où la mutilation s'était accomplie. D'autre part, nous verrons plus loin le récit parallèle de la mutilation d'Adonis dont le sang passait pour teindre à époque fixe les eaux du fleuve. Le récit de Philon n'est-il pas simplement un écho du phénomène qui émerveilla Lucien?

L'absence du document phénicien qui aurait servi de base au travail de Philon de Byblos, nous empêche de chercher dans cet auteur une classification des divinités phéniciennes. Il ne reste alors à notre disposition que des documents épars, la plupart sans valeur pour la reconstitution des mythes.

Ainsi, nous ignorons complètement la légende de Melqart. Le rapprochement institué par les Grecs entre Héraklès et Melqart ouvre le champ aux hypothèses, mais il ne permet aucune déduction ferme. On a, par exemple, considéré la plupart des tra-

1. Gruppe et le P. Lagrange admettent un document utilisé par Philon; mais le second, *o. c.*, p. 425-426, se sépare de Gruppe lorsque celui-ci affirme que le document primitif était rédigé en phénicien.

2. Gruppe, *Griech. Culte und Mythen*, p. 404; cf. Lagrange, *o. c.*, p. 428-429.

vaux de l'Hercule grec comme l'expression mythologique des migrations des Tyriens emportant avec eux le culte de Melqart; ce n'est qu'une hypothèse. Au surplus, l'influence de Melqart sur Héraklès paraît peu probable. M. Furtwaengler a mis hors de conteste que le type plastique le plus ancien d'Héraklès ne trahissait aucun emprunt oriental[1]. Quand le héros grec revêt la peau de lion, il est aventuré de dire que c'est à l'imitation de Melqart qui a toujours ignoré cet attribut. Il est certain qu'antérieurement à l'influence grecque, le temple de Melqart à Tyr ne contenait aucune représentation anthropomorphe du dieu.

Le contact entre Héraklès et Melqart se produisit à Cypre. Cette île habitée par des Grecs, occupée en certains points par des Phéniciens, était soumise aux influences grecques d'une part, aux influences asiatiques et égyptienne de l'autre. Héraklès luttant contre le lion, les rois ou les génies assyriens et perses poignardant le lion, le dieu égyptien Bès revêtu de la peau de lion ou de panthère, le roi d'Égypte tenant le lion par la queue d'une main et brandissant une arme de l'autre, tous ces types, distincts à l'origine, se sont rencontrés et mélangés à Cypre. Il en est résulté une représentation très particulière d'Héraklès coiffé du mufle de lion, brandissant la massue de la droite et tenant le lion dans la gauche. « Après Astarté Aphrodite, dit M. G. Perrot, la divinité qui paraît avoir eu le plus de statues à Cypre, dans le royaume de Kition et d'Idalie, c'est donc ce dieu qui finit par ne plus faire qu'un avec l'Héraklès des Grecs; les Phéniciens l'appelaient-ils Melqart, Echmoun, ou, comme le portent plusieurs textes épigraphiques de Kition, Melqart-Echmoun? Nous l'ignorons, aucune des dédicaces qui constatent l'hommage rendu à l'une de ces divinités ne nous étant arrivée avec la figure à l'occasion de laquelle l'inscription avait été gra-

1. *Rosch. Lex.*, I, 2135 et s. D'après M. Furtwaengler qui, à la suite de Raoul Rochette, se rencontre avec MM. Heuzey et Perrot, Héraclès aurait emprunté la peau de lion au dieu Bès; cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, III, p. 566 et s.; Durrbach, *Dict. des Antiq.*, III, p. 118.



vée[1]. » Cette sage réserve est encore de mise aujourd'hui. On peut, cependant, écarter le nom d'Echmoun.

De plus, il paraît assez probable que les Phéniciens, venus à Cypre, identifiant leur grand dieu Melqart au grand dieu Héraklès des régions de Kition, d'Idalie et d'Athiénau, c'est ce dernier qui a influé sur Melqart et non l'inverse[2]. Le vieux culte phénicien de Melqart à Tyr ne comportait pas de statue du dieu. Aussi Pausanias n'a droit à aucune créance, quand il mentionne qu'on adorait à Erythræ, dans un Hérakléion, une antique idole phénicienne venue miraculeusement de Tyr par mer[3]. Nous avons dans ce trait un simple écho de l'identification qui s'était établie dans le bassin de la Méditerranée entre Héraklès et Melqart. La venue mystérieuse de l'idole par mer est un thème fréquent du folk-lore qui suffit à écarter toute vraisemblance historique.

La nature de Melqart est si mal définie qu'elle s'est prêtée aux confusions les plus inattendues. Nous avons parlé de la signification excessive donnée à l'équivalence, établie par les anciens, entre les noms divins Héraklès et Melqart; on a voulu reconnaître encore le Baal tyrien dans Mélikertès. Ce dernier rapprochement est accepté même par les savants qui n'admettent pas sans réserves l'influence exercée par les Phéniciens sur les cultes grecs[4]. Le lien étymologique qu'on est tenté d'établir entre Mélikertès et Melqart n'est qu'une illusion. Dans une excellente étude sur les prétendus contacts religieux entre Grecs et Sémites dans l'isthme de Corinthe, M. E. Maass nous paraît l'avoir

1. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, III, p. 578.
2. Cf. les bronzes mycéno-chypriotes, *Rev. de l'Histoire des Religions*, 1905, I, p. 59-62.
3. Pausanias, VII, 5, 5 et s.
4. Citons, par exemple, Ed. Meyer, *Rosch. Lex.*, II, 2562, et J. Toutain, *Dict. des Antiq.*, III, p. 1703. M. Salomon Reinach, *Rev. Arch.*, 1898, I, p. 59-61, met en doute le rapport mythologique, mais il accepte le rapprochement linguistique et propose de l'expliquer comme une épithète (*melek-Qart*, le roi de la ville), appliquée dans le *sabir* gréco-phénicien du port de Corinthe à une divinité locale.

démontré[1]. Ses arguments s'appuient sur les données classiques; on peut compléter sa démonstration en envisageant le problème au point de vue phénicien.

On fait valoir que les deux divinités sont des dieux-fils et que toutes deux sont représentées montées sur un animal marin. Ajoutez à cela que Tzetzès, qui vivait au xii[e] siècle de notre ère, explique l'épithète de *brephoktonos* donnée à Mélikertès par ce fait que le culte du dieu à Ténédos comportait des sacrifices d'enfants.

Les progrès de l'anthropologie ne permettent plus d'accorder à ce dernier argument une grande portée. Autrement décisive serait la nature de dieu-fils attribuée à Melqart; mais nous montrerons plus loin qu'elle ne convient pas au Baal tyrien. Reste la comparaison des représentations figurées et, ici encore, nous espérons faire toucher du doigt la méprise.

Les artistes grecs nous montrent Mélikertès-Palaimon sous les traits d'un enfant, tantôt debout, tantôt couché sur un dauphin. On en a rapproché certaines monnaies de Tyr que M. E. Babelon décrit ainsi : « Melqart à cheval sur un hippocampe ailé galopant, à droite, sur des flots représentés par des stries parallèles ondulées. Le dieu est barbu; de la main droite, tendue en avant, il tient son arc et un faisceau de flèches; de la main gauche, il saisit la bride de l'hippocampe. Sous les flots, un dauphin, nageant à droite[2]. »

Les différences entre les deux représentations sautent aux yeux; celles-ci n'ont aucun rapport. A la même époque, l'hippocampe figure sur les monnaies d'Aradus[3] et de Byblos[4]. On est

1. Ernst Maass, *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth*, Berlin, 1902.
2. Babelon, *Les Perses Achéménides*, p. 292. Au revers, la chouette. Monnaies antérieures à Alexandre. Même description dans J. Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie*, p. 345, qui met un point d'interrogation à l'identification avec Melqart et note la coiffure « à l'assyrienne ».
3. Babelon, *ibid.*, p. 123; Rouvier, *ibid.*, p. 12 et s.
4. Babelon, *ibid.*, p. 192; Rouvier, *ibid.*, p. 126 et s. Quadrige d'hippocampes (Babelon, *ibid.*, p. 166; Rouvier, *ibid.*, p. 73, 77 et s.) sur les monnaies de Béryte à une époque plus tardive.

en droit de conclure que l'hippocampe fut adopté, par les graveurs des coins monétaires, avec la signification que les Phéniciens dominaient les mers. L'emprunt est manifestement fait au cycle des divinités marines des Grecs et non aux représentations de Melikertès qui n'utilisent jamais l'hippocampe.

Faut-il ajouter qu'on a eu tort de faire état d'une leçon imaginaire Μελίκαρθος, pour Melqart, dans Philon de Byblos? Cette leçon, qu'ignorent les manuscrits, est un *lapsus calami* de Viger[1].

Le personnage qui, sur les monnaies de Tyr, chevauche l'hippocampe, est très vraisemblablement Melqart; mais ses attributs sont plutôt empruntés au roi de Perse qu'à Héraklès. Il a la barbe et la coiffure du monarque, moins la couronne. Les monnaies de Sidon figurent le roi de Perse tirant de l'arc[2]; les attributs de Melqart sur les monnaies de Tyr sont l'arc et les flèches. On peut se demander si cette coutume d'habiller les dieux à la perse n'a pas contribué à leur faire appliquer l'épithète de *satrapès* qui s'est maintenue jusqu'à l'époque romaine[3].

La traduction de Melqart par Héraklès ne suffisait pas à le définir puisque le Ba'al tyrien fut aussi identifié à Kronos qui fait en Syrie, au même titre que Bel, fonction de dieu solaire. Les sacrifices d'enfants offerts à Melqart appelaient le rapprochement avec Kronos-Saturne[4].

Le seul détail du culte de Melqart qui nous ait été conservé et qui remonte certainement à une haute antiquité, marque nettement son caractère solaire. Vers la fin de l'automne, on allumait à Tyr un grand feu et le 25 décembre on fêtait en grande pompe la résurrection du dieu[5]. Les auteurs expliquent que le dieu vieilli retrouvait une vie nouvelle; l'explication est rigou-

1. Les mss., d'après Gifford, portent Μέλκαρθος ou Μελκάθρος. On ne voit pas pourquoi Gifford adopte cette dernière leçon. Le *lapsus* de Viger a fourni le meilleur argument à la prétendue origine phénicienne de Melikertès. Après en avoir fait état, J. de Witte, *Gaz. arch.*, 1879, p. 219, avoue : « Nous n'avons autre chose que la forme et la consonance des deux noms Melqarth-Mélicerte ».

2. Babelon, *ibid.*, pl. XXIX; Rouvier, *ibid.*, p. 222.

3. Clermont-Ganneau, *Le Dieu Satrape*, extrait du *Journal Asiat.*, 1877.

4. Diodore de Sicile, 20, 14, déduit des sacrifices carthaginois la légende de Kronos dévorant ses enfants.

5. Les textes réunis dans Victor Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 255.

reusement exacte. Ce rite, du même ordre que les feux de la Saint-Jean, est une application de la magie sympathique : on croyait vraiment opérer la résurrection du dieu solaire Melqart, au 25 décembre, en allumant le bûcher.

Dans le domaine phénicien, à l'exception d'Aradus dont nous ne connaissons pas les cultes et qui demande une étude spéciale, nous distinguons une première classe de divinités locales équivalentes, dieux solaires identifiés à la fois à Héraklès et à Kronos ou portant les noms génériques de El ou Bel.

Ascalon. HÉRAKLÈS-BEL connu par une inscription grecque d'Égypte et figuré sur les monnaies de la ville brandissant la harpè, l'arme de Kronos. Nous avons montré que ce fut Dagon[1].

Akka-Ptolémaïs. Le souvenir du dieu solaire Héraklès-Bel s'est maintenu dans le nom de la rivière Belus près d'Acre et dans la légende qui voulait que le colocasium, poussant sur ses rives, ait servi à guérir Héraklès après sa lutte contre l'Hydre[2].

Tyr. MELQART BA'AL-ṢOUR, fondateur de la ville[3], identifié à Héraklès et à Kronos.

Sidon. Probablement BA'AL-ṢIDON. Le dieu Echmoun qu'on rapproche parfois de Melqart est, comme nous le verrons ci-après, d'une nature toute différente.

Porphyreon? ZEUS DÉMAROUS ou DAMOURAS[4].

Béryte. KRONOS-HÉLIOS, dans une inscription grecque gravée sur un autel[5], le même que Ba'al-Bérout que suppose le texte de Philon de Byblos[6]. Kronos semble avoir fondé cette ville; en tout cas, il en dispose en faveur de Poseidon[7].

Byblos. EL-KRONOS, fondateur de Byblos, est représenté avec six ailes sur les monnaies de la ville[8].

1. *Notes de Myth. syrienne*, p. 76 et suiv.
2. Steph. de Byz., s. v. Ἄκη.
3. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 488.
4. Cf. plus haut, p. 139-140. On ne peut supposer que ce dieu fut Ba'al-Tamar. Le fleuve (ainsi Adonis, Asclépius, Bélos) prend le nom même du dieu.
5. *Notes de Myth. syrienne*, p. 19.
6. Cf. plus haut, p. 140-141.
7. Philon de Byblos, fr. 2, 25.
8. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. or.*, t. I, p. 10, et *Recueil d'Arch.*

Orthosia. Dieu armé de la harpè, sur un char traîné par des griffons[1].

A côté du dieu solaire et unie à lui, apparaît Astarté qui correspond à la planète Vénus et n'a jamais le caractère d'une déesse lunaire[2]. Son culte nous est connu à Ascalon — où il faut se garder de la confondre avec Atargatis, — à Tyr, à Sidon, à Byblos, à Afqa, à Archa. Compagne de Melqart, elle partage sa fortune sur les mers. Car, de même que le dieu s'installant à Cypre trouva un équivalent dans Héraklès, de même il semble que ce soit dans cette île que la déesse fut identifiée à l'Aphrodite grecque.

Il nous reste à montrer que, en dehors des deux grandes divinités précédentes, les Phéniciens possédaient en commun un dieu d'essence non solaire que nous connaissons à Sidon sous le nom d'Echmoun, à Byblos sous celui d'Adonis. Par une déformation littéraire grecque, le mythe d'Adonis est devenu une simple idylle amoureuse qu'on interprète comme la résultante d'un climat amollissant, d'une végétation luxuriante, en un mot comme l'expression de cette nature orientale que nous regardons toujours à travers le prisme éblouissant des *Mille et une Nuits*. On a fini par se persuader que toute la vie religieuse des gens de Byblos était absorbée par le culte d'Adonis, alors que les Adonies ne sont qu'une des fêtes annuelles. Il y a là un curieux exemple d'illusion littéraire[3].

Renan nous a laissé une description inoubliable des sites féeriques du Liban : « La fraîcheur des eaux, la douceur de l'air, la beauté de la végétation ont quelque chose de délicieux. L'enivrante et bizarre nature qui se déploie à ces hauteurs explique

or., t. IV, p. 158 et s.; Vogüé, *Mélanges d'Arch. or.*, p. 109; Babelon, *Les Perses Achéménides*, pl. 27, 4-7; Rouvier, *Num. des villes de la Phénicie*, p. 128 et s.

1. *Notes de Myth. syr.*, p. 70 = *Rev. Arch.*, 1903, II, p. 94.

2. *Notes de Myth. syr.*, p. 6, 84.

3. Ainsi Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'Orient antique*, Paris, 1904; cf. *Revue Hist. des Religions*, 1905, II, p. 146-147.

que l'homme, dans ce monde fantastique, ait donné libre cours à tous ses rêves[1]. » Les cultes offrent « un ordre d'idées et de sensations fort en harmonie avec le Liban. Le charme infini de la nature y conduit sans cesse à la pensée de la mort, conçue non comme cruelle, mais comme une sorte d'attrait dangereux où l'on se laisse aller et où l'on s'endort. Les émotions religieuses y flottent ainsi entre la volupté, le sommeil et les larmes[2] ». Mommsen, moins indulgent pour la Phénicie, concluait : « Les mythes religieux sont informes, dépourvus de toute beauté : son culte excite les passions de la luxure et les instincts de la cruauté[3]. »

Les travaux de Mannhardt ont renouvelé le sujet.

Adonis est une divinité agraire, l'esprit de la végétation. Des mythes parallèles existent dans les cultes sémitiques — Ichtar et Tammouz — comme dans les cultes grecs : la question d'origine ne se pose pas[4]. On invoque, il est vrai, l'origine sémitique du nom d'Adonis, *Adoni*, « mon seigneur ». Mais ce culte est certainement antérieur en Grèce à toute influence phénicienne. Semblablement, les Grecs ont emprunté aux Sémites le terme de *βαίτυλια*, alors qu'ils adoraient depuis longtemps des Bétyles.

Telle qu'elle nous a été conservée, il est difficile de démêler ce qui, dans la légende d'Adonis, avait cours en Phénicie avant l'invasion de l'hellénisme. D'autre part, on essaya de rattacher ce mythe à celui d'Osiris[5].

La date à laquelle on célébrait les Adonies à Byblos ne nous paraît pas avoir été fixée par les savants modernes avec une rigueur suffisante. Par suite, la valeur du mythe, à Byblos, n'a pas été exactement définie. Mannhardt a suivi M. Baudissin qui

1. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 296.
2. Renan, *ibid.*, p. 216.
3. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. fr., III, p. 5 ; cf. 5e éd. allem., I, p. 484.
4. W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, t. II, p. 273-291 ; cf. Dümmler dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, I, 387 et s.
5. Lucien, *De deâ syrâ*, 7. Pour le récit de Plutarque, consulter Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 178 et Isidore Lévy, *Rev. Arch.*, 1904, I, p. 391 et s.

place le début des fêtes en février-mars[1] et M. Frazer a suivi Mannhardt[2].

M. Dümmler a remarqué que la coloration rougeâtre prise par les eaux du fleuve Adonis dont la manifestation, au dire de Lucien, marque le début des fêtes, revient à chaque grande pluie et n'est pas un indice acceptable. Ce phénomène naturel a simplement fourni, après coup, un thème à l'imagination populaire. Lucien ne nous cache pas que ceux des habitants de Byblos qui se piquaient d'observation ne croyaient nullement à la fable du sang d'Adonis. Ils ne se fussent pas exprimés avec cette liberté si, réellement, la coloration des eaux du fleuve Adonis avait joué un rôle rituel aussi considérable.

Restent les dates transmises par les auteurs. On a jusqu'ici cherché à les harmoniser. A cet effet, M. Dümmler se prononce pour le cœur de l'été[3], tandis que M. Maspero suppose deux fêtes d'Adonis, la mort au printemps, la résurrection en automne[4]. En ce qui concerne spécialement Byblos, ces solutions ne sont pas valables. L'une est inconciliable avec le récit de Lucien, l'autre ne s'accorde avec aucun texte. Le terme d'« Adonies » a recouvert des fêtes agraires très semblables quant aux

1. W. Mannhardt, *l. c.*, p. 277.

2. Frazer, *Golden Bough*[2], t. II, p. 115 et s. On ne peut s'arrêter à l'argument que ce savant prétend tirer pour la Syrie des témoignages, d'ailleurs discordants, d'Ovide et de Bion, *ibid.*, p. 117, n. 1. Dans la seconde édition de ses *Études sur les religions sémitiques* (1905), p. 302-308, le P. Lagrange a introduit quelques pages substantielles sur Adonis dans lesquelles il reconnaît qu'en Phénicie et même à Antioche les Adonies se célébraient en juillet. Pour l'explication du rite, le savant orientaliste n'a pas suivi Mannhardt d'assez près. Ainsi, il est tenté de repousser la résurrection d'Adonis qui suit sa passion. Il lui refuse, en tout cas, un caractère ancien et il n'y voit que la « tendance bien vivace chez les humains de ne pas demeurer sur une note triste » (p. 304). C'est méconnaître la nature intime du rite. Nous reproduisons notre argumentation dans la forme où elle a paru dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, avril 1904.

3. Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, I, 387.

4. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient class.*, II, p. 178. Le P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 305, a remarqué que les Adonies se pratiquaient à Antioche non en automne, mais en juillet, ce qui confirme saint Jérôme.

rites, mais qui s'accomplissaient à des dates bien distinctes[1]. Le témoignage de saint Jérôme, valable pour la Phénicie, acquiert, de ce fait, une importance unique : Adonis meurt en juin-juillet[2]. Le deuil le plus bruyant agite le pays. « Quand ils cessent de se frapper et de pleurer, ils envoient des présents funèbres à Adonis, en sa qualité de mort; mais, le lendemain, ils racontent qu'il est vivant et le placent dans le ciel[3] ».

La résurrection du dieu suivait donc immédiatement sa passion et, par la date à laquelle on célébrait ces événements, nous voyons qu'Adonis, en Phénicie, était l'esprit de la moisson. Les cérémonies pratiquées tendaient à conserver l'esprit de la végétation au moment où intervenait la faucille du moissonneur, la harpè de Kronos. On entourait le cadavre du dieu de soins particuliers. On enterrait des simulacres dans les jardins d'Adonis : vases de terre où l'on semait quelques plantes hâtives, blé, orge ou laitues. On les exposait à la porte des maisons ou sur le parvis des temples. L'esprit, que la moisson avait failli détruire, était ainsi récupéré dans ces plantes qu'on laissait se dessécher sur place[4]. Ce rite correspond exactement à l'enfouissement de la dernière gerbe, souvent accompagnée d'une poupée, qui caractérise les fêtes de la moisson en Europe.

Les Adonies n'étaient pas, en Phénicie, limitées au territoire de Byblos. Elles se pratiquaient à Tyr, à Archa. C'est ainsi qu'il faut interpréter Cicéron quand il prétend qu'Adonis est uni à l'Astarté tyrienne[5] et Macrobe quand il rapproche Adonis de la Vénus d'Archa[6]. Damascius localise le mythe à Béryte en nous donnant la plus précieuse des indications : le nom phénicien

1. Cf. R. Wuensch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, et le compte-rendu de Henri Hubert, *Année sociologique*, 1903, p. 196-199.
2. *Ad. Ezech.*, 8, p. 750. Sur la correspondance de Tammuz avec juin-juillet, cf. Frazer, *Golden Bough*, t. II, p. 123, n. 5.
3. Lucien, *De deâ syrâ*, 6.
4. On ne sait pas si, à Byblos, se pratiquait le rite du jet à la mer ou dans une source, rite que Mannhardt a expliqué comme un procédé magique d'amener la pluie.
5. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 23.
6. Macrobe, *Sat.*, I, 21.

d'Adonis. On ne peut exiger témoignage plus net. Damascius rapporte à l' « Asclépios de Béryte » le mythe d'Adonis et, d'autre part, il précise que l'Asklépios de Béryte n'est ni d'origine grecque, ni d'origine égyptienne, mais un dieu phénicien indigène du nom d'Esmounos, fils de Sadykos[1]. Si l'on a hésité à accepter une identification aussi clairement établie, c'est d'abord qu'on répugnait à admettre un panthéon phénicien, à identifier l'Asclépios de Béryte avec l'Adonis de Byblos, c'est ensuite parce qu'on tenait, à tort, Astarté pour la parèdre d'Adonis et que rien ne permettait d'unir Astarté à Echmoun. Astarté ne forme pas couple avec Adonis. Le pseudo-Méliton attribue même la mort d'Adonis à la vengeance du mari trompé.



Fig. 35. — Bronze de Béryte.

Echmoun est un nom propre dont nous ne pouvons déterminer le sens, pas plus que nous ne connaissons le sens d'Astarté. Les Anciens s'y sont essayés. Ils ont rattaché ce nom à la racine sémitique qui exprime « huit » et ils en ont déduit qu'Echmoun était le huitième Cabire. Cette étymologie n'a aucune valeur et pas davantage, sans doute, l'assimilation avec les Cabires. D'autres voyaient dans le premier élément, *ech* « feu », une allusion à la chaleur de la vie. Plus tard, on méconnut le caractère du dieu au point de l'identifier avec le soleil[2]. L'identification d'Echmoun-Adonis avec Asclépios a été récemment éclaircie par M. E. Babelon. Le savant conservateur du Cabinet des médailles a, en effet, retrouvé des représentations d'Echmoun sur des monnaies de Carthage et sur un bronze de Béryte (fig. 35)[3]. Voici la description de ce dernier :

« Echmoun nu, debout de face, aux traits juvéniles, aux

1. Damascius, *Vita Isid.*, 302. Cette filiation est confirmée par Philon de Byblos, fr. 2, 20 : Asclépios serait fils de Sydyk et d'une Titanide.
2. Les textes dans Ed. Meyer, *Rosch. Lex.*, I, 1385 et s.
3. E. Babelon, *C. R. Acad. des Inscript.*, 1904, p. 231-239, fig. 1 et 2.

formes efféminées, les cheveux arrangés en chignon, et regardant vers la droite. Il lève le bras droit tenant la main ouverte à la hauteur de sa tête ; une draperie posée sur son épaule gauche s'enroule autour du bras étendu au-dessus de l'un des dragons ailés, à tête cornue et barbue, qui se dressent de chaque côté de lui symétriquement sur leurs anneaux[1]. » En réalité, nous verrons que ce geste est celui du semeur emprunté aux représentations de Triptolème.

Les monnaies de Carthage offrent une représentation comparable avec un détail typique qui souligne l'identification avec Asclépios : le jeune dieu entièrement nu s'appuie sur un bâton autour duquel s'enroule un serpent.

Renan a jadis rapporté de Gharfin, au-dessus de Byblos, un curieux bas-relief (fig. 36) représentant un *naos* surmonté du disque aux *uraeus*. Dans le naos est figurée une divinité ailée, montée sur un char traîné par des serpents, comme celui de Déméter et de Triptolème. Renan, remarquant un croissant dans le champ du bas-relief, pensait à une représentation de Vénus-Uranie[2]. Fr. Lenormant a reconnu Triptolème dans son char, faisant le geste du semeur[3]. Cela éclaire le geste assez énigmatique de la monnaie de Béryte (fig. 35).

Sur une pierre gravée à légende araméenne[4], Adonis-Echmoun est figuré vêtu de la clamyde, une corne d'abondance dans la droite et des épis dans la gauche. Dans le champ deux serpents; l'inscription est de lecture très incertaine.

1. Babelon, *ibid.*, p. 234-235.

2. Renan, *Mission*, p. 229-230, pl. XXXII, 5; Ledrain, *Notice sommaire des monuments phéniciens* (du Louvre), n° 79. Une autre représentation d'Echmoun, moins certaine toutefois, a été signalée par Fr. Lenormant, *Gaz. arch.*, 1877, p. 33 et *Dict. des antiq. gr. et rom.*, s. v. *Cabiri*, fig. 917. La valeur du serpent a bien été définie par Lenormant à l'article *Cérès*, in *Dict. des antiq.*, I, p. 1069.

3. Fr. Lenormant, *Gazette archéol.*, 1878, p. 97-100.

4. G. Gesenius, *Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta*, n° LXVIII *ter*, *Leipzig*, 1837; cf. O. Muller, F. Wieseler, K. Wernicke, *Antike Denkmäler zur griesch. Götterlehre*[4], pl. XX, 2; p. 237.

Le fait qu'Echmoun-Adonis ait été identifié à Triptolème ne peut surprendre lorsqu'on a reconnu sa valeur agraire. D'autre part, Astarté, déesse de la fécondité, se rapprochait de Déméter[1].

Astarté est la parèdre de Ba'al-Sidon qui correspond à Melqart de Tyr, et non la parèdre d'Echmoun. L'histoire des rapports entre ce dernier et la déesse a été dénaturée par la légende d'Isis et d'Osiris d'une part, par celle d'Aphrodite de l'autre. A celle-ci se rattache la donnée du sanglier d'Arès, animal peu



Fig. 36. — Adonis-Echmoun en Triptolème. Musée du Louvre.

habitué à gravir les pentes raides du Liban. Au mythe d'Isis et d'Osiris se rattache l'incident de la tête du dieu traversant la mer, d'Égypte à Byblos, et l'identification latente d'Osiris et d'Adonis. Le mythe phénicien disparaît sous ces superfétations. Primitivement, la déesse devait simplement intervenir pour assurer la résurrection de l'esprit de la moisson. D'après Damascius, Adonis-Echmoun, voulant échapper aux poursuites de la

1. Isis, identifiée à Astarté, fut également assimilée à Déméter. Le rôle de cette dernière à Carthage a été étudié par Clermont-Ganneau, *Études d'arch. or.*, I, p. 149-155 et *Recueil d'archéol. or.*, III, p. 186-188. Les épis et les grenades (cf. notre fig. 26) prêtées aux déesses en Syrie sont l'attribut de Déméter.

déesse, se mutila d'un coup de hache. La déesse, affligée, appela Paion et, réchauffant le jeune homme, elle le rappela à la vie et en fit un dieu.

On a pu déterminer récemment à quelque distance au nord de l'ancienne Sidon, près de l'embouchure du Nahr el-Awelî, l'existence d'un sanctuaire consacré à Echmoun par le roi de Sidon, Bodachtart, de la dynastie d'Echmounazar. Les nombreuses inscriptions relevées n'ont apporté aucun élément mythologique nouveau. Elles ont cependant confirmé le titre de *Sar-Qodech*, « prince saint », que M. J. Halévy avait déjà reconnu dans l'inscription d'Echmounazar [1]. Ce titre distingue nettement Echmoun de Ba'al-Sidon.

De ce qui précède, nous pouvons conclure que les principaux dieux adorés par les Phéniciens étaient, en somme, identiques à Tyr, à Sidon ou à Byblos. En tête, un dieu solaire, le maître, le *ba'al* de la ville et son fondateur ; à ses côtés, la déesse Astarté. Ainsi, en Phénicie, nous trouvons un couple divin, non une triade. Un autre groupe divin est constitué par Sadyk et son fils Echmoun-Adonis, divinité agraire.

On s'étonnera, peut-être, que nous ayons passé sous silence le dieu phénicien Milk auquel on fait, en général, jouer un rôle très important. Nous essayerons de montrer ci-après que ce dieu n'a jamais existé, c'est-à-dire qu'il ne constitue pas une entité distincte des précédentes.

1. Cf. *Corpus Inscript. Semit.*, I, 3, 17. La traduction « prince saint de la source de Yidlal dans la montagne (Liban) », généralement adoptée aujourd'hui, n'est pas certaine; elle laisse inexpliqué le membre de phrase qui suit. Nous comprenons différemment. Après le titre *sar-qodech*, commence une nouvelle phrase :

עני דלל בהר וישבני שמם אדרם

« mon œil s'est éteint sur le Liban, ou : je suis mort dans le Liban et (Echmoun) m'a fait habiter les cieux magnifiques », en adoptant pour le second membre la traduction de M. J. Halévy. Peut-être, avons-nous là une allusion au rôle d'Echmoun-Adonis dans le Liban. En tout cas, si l'on adoptait cette interprétation, le sanctuaire d'Echmoun à Ain-Yidlal serait à supprimer et il n'y aurait aucune impossibilité à ce que Echmounazar et Bodachtart aient fait travailler au même temple, ce dernier seul s'attribuant le bénéfice de la construction dans les textes de fondation de l'enceinte.

VII. — Milk, Moloch, Melqart.

On admet unanimement l'existence d'un dieu phénicien *Malk*, *Mélék* ou *Milk* qui entre dans la composition d'une foule de noms propres. Grâce à ces nuances de vocalisation, on groupe autour de ce dieu un certain nombre de divinités : Malkandros de Byblos, Melqart (mélék-qart) de Tyr, Milkom des Ammonites, le Moloch biblique et même Zeus Meilichos. Aucun dieu phénicien n'aurait joué un rôle plus considérable que Milk : on s'est demandé si Kronos n'était pas le Milk phénicien. Ces déductions sont assez importantes pour qu'on cherche à préciser la nature de Milk et, qu'avant tout, on s'assure de son existence. Or, jusqu'ici, on n'en trouve aucun indice certain.

Le nom de ce dieu, à l'état isolé, n'est fourni par aucun texte, ni aucune inscription. *Mélék* ou *milk* apparaît dans des noms propres et y joue le plus souvent le rôle d'élément divin. Mais *ba'al* qui n'est pas un nom propre de dieu, se présente dans les mêmes conditions. La valeur « épithète » est certaine dans des noms comme דעמלך (דעם מלך) où l'élément divin est דעם. L'argument des noms propres théophores est donc sans valeur[1].

Le nœud de la question réside dans l'interprétation du Moloch biblique. On sait que les Septante ont transcrit ainsi

1. Ces noms propres sont longuement étudiés par M. Baudissin, p. 282 et s. de l'article cité dans une note suivante. Le savant auteur est obligé de distinguer les noms phéniciens où *mélék* entre comme épithète d'une divinité et ceux où *mélék* est un nom divin. M. Baudissin ne reconnaît à *mélék* ou *milk* la valeur d'épithète que lorsqu'il y est obligé, mais on peut l'adopter pour tous les noms propres. — Nous n'insistons pas sur la question encore très obscure des noms divins complexes. Le terme *MLK* y entre peut-être pour Melqart.

le MLK que les Massorètes ont vocalisé sur le thème *bochet* « abomination ». Il n'est pas douteux qu'il faille rectifier *Mélék*[1].

De nombreux savants (Benzinger, Moore, Smend, Stade) identifient Moloch à Yahvé. Dans un article très approfondi sur Moloch, M. Baudissin ne repousse pas l'idée que des sacrifices humains aient été offerts à Yahvé[2]. Mais, du fait que ces sacrifices lui sont offerts en tant que Moloch, il déduit que les Juifs connaissaient l'usage de tels sacrifices, en dehors du culte de Yahvé, pratiqués en l'honneur d'une divinité dénommée MLK. De plus, le lieu de culte affecté à Moloch était situé en dehors de Jérusalem, dans la vallée de Benhinnom; jamais il n'est question du culte de Moloch dans le temple de Jérusalem. Jérémie et le Lévitique distinguent expressément entre Yahvé et Moloch. Pour une raison semblable Moloch est à différencier de Milkom qui était vénéré sur le mont des Oliviers.

Moloch est un dieu étranger. M. Baudissin montre combien il est peu vraisemblable qu'il ait été emprunté aux Assyriens. Cette divinité est cananéenne et ici intervient le dieu Milk sans que son existence soit autrement démontrée. Sous la forme MLK, à vocalisation variable, ce dieu se serait développé isolément sur le terrain phénico-araméen et de là il se

1. C'est ce qu'a montré Geiger, *Urschrift* (1857), p. 301. La vocalisation sur le thème *bochet* — qui a affecté aussi le nom d'Astarté — faisait sans doute partie d'un système général dans lequel le nom de la divinité, fausse ou vraie, était frappé de tabou. Le principe, d'assez basse époque dans les écrits bibliques, n'a pas fonctionné avec une égale rigueur. Il semble cependant que nombre de noms divins étrangers ont ainsi disparu du texte biblique. Pour Moloch, il semble qu'on se soit contenté du changement de vocalisation. Pour Ba'al, Dillmann, *Monatsber. Berl. Akad.*, 1881, p. 601 et s., a montré que là où les Septante — de même saint Paul, *Rom.*, XI, 4 — écrivent ἡ Βάαλ c'était pour indiquer la lecture ἡ αἰσχύνη, traduction de *bochet*.

2. Wolf Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Realenc. f. protest. Theol. u. Kirche*[3], t. XIII, (1903), p. 269-303. Ajoutez à la bibliographie, Lagrange, *Études sur les relig. sémitiq.*, Paris, 1905, p. 99-109 et les observations de Baudissin, *ZDMG*, 1903, p. 819 et s.; Zimmern dans Schrader, *Die Keilinschr. und das alte Testam.*[3], p. 469 et s.

serait répandu chez les Hébreux et jusqu'en Assyrie et en Babylonie[1].

Une grave difficulté se présente aussitôt. A Tyr nous trouvons en même temps Milk et Melqart. Ces noms propres représentent-ils deux divinités distinctes ou s'appliquent-ils au même dieu? M. Baudissin penche pour les distinguer. A côté d'un dieu jeune, Melqart-Héraklès, qu'il rapproche d'Adonis, nous aurions un dieu âgé, El-Kronos, qui porterait le nom de Milk ou Mélék. A ces deux divinités correspondraient respectivement les appellations bibliques *hab-ba'al* et *ham-molek*; les sacrifices humains seraient offerts au dieu âgé, à El-Kronos[2]. Aucune de ces distinctions n'est acceptable. Melqart-Héraklès est identique à El-Kronos : mêmes caractères solaires, mêmes hommages sous la forme de sacrifices humains[3]. Dans Jérémie 19, 5 et 32, 35 la même divinité est désignée par *ham-molek* et par *hab-ba'al*. M. Baudissin tempère son hypothèse en remarquant que Melqart n'était peut-être pas essentiellement différent du dieu âgé El-Kronos puisqu'aussi bien l'un et l'autre contiennent l'élément MLK. Mais il reconnaît comme le représentant le plus exact du dieu Milk — et par suite pour le prototype de Moloch — le dieu El-Kronos de Byblos qui paraît porter le titre de *mélék* (Malkandros) et qui, mythiquement, est en relation avec les sacrifices d'enfants. Toutefois, le savant professeur ne peut dire par quelle voie cette divinité et les sacrifices attachés à son nom ont pénétré chez les Hébreux[4].

Tout au contraire, M. Ed. Meyer semble identifier Milk et Melqart quand il dit tenir le Ba'al de Tyr pour une forme du dieu Milk[5]. Mais alors ce prétendu dieu perd toute personna-

1. Baudissin, *l. c.*, p. 273 et s., 300.
2. Baudissin, *l. c.*, p. 289 et 292.
3. Cf. plus haut, p. 142-149.
4. Baudissin, *l. c.*, p. 290.
5. *Rosch. Lex.*, II, 2650.

lité. Il faut l'appeler Melqart et rayer le nom propre Milk de la liste des dieux phéniciens.

Si l'on renonce au dieu Milk dont la conception est tout arbitraire, il n'y a plus qu'à tenir compte d'une épithète *mélék* applicable à divers dieux suivant les lieux. A Tyr, *mélék*, jouant le rôle de nom divin dans les noms propres théophores, sera l'abréviation de Melqart. Cela nous conduit à l'explication la plus simple du Moloch biblique.

Le texte biblique ne porte jamais *Molek,* mais toujours *ham-Molek*[1], avec l'article, ce qu'on peut tenir pour l'équivalent de *mélék-qart*. De même les Hébreux au lieu de *ba'al-Ṣour* disaient couramment *hab-ba'al*[2]. Le parallélisme est frappant.

Il est certain que l'équivalence de *ham-Molek* avec *mélék-qart* (Melqart) n'est valable qu'en tant que les deux divinités peuvent être identifiées. Mais il est à peine besoin d'insister : les rapports entre Melqart et Moloch ne sont pas contestés. Ceux mêmes qui rattachent Moloch à un prototype Milk, ne peuvent s'y soustraire. Voici en quels termes M. Baudissin s'exprime : « Le Molek des Juifs offre un contact, tout au moins onomastique, avec le Melqart de Tyr et celui-ci, au début, n'était pas essentiellement différent des autres divinités phéniciennes auxquelles on attribuait le vocable MLK. Aussi, tout en repoussant une relation directe entre le Molek de l'Ancien Testament et le Melqart tyrien, devons-nous étudier la nature de Melqart pour comprendre le Molek biblique[3] ».

Si Moloch n'était autre que le dieu Milk, pourquoi en adoptant ce nom propre les Hébreux l'auraient-ils affublé de l'article? Si l'on n'admet pas que *ham-Molek* soit l'équivalent de *mélék-qart*, on est irrémédiablement ramené à considérer

1. Une seule exception se rencontre I *Rois*, 11, 7; mais la majorité des critiques lit dans ce passage Milkom au lieu de Molek.
2. Ainsi I *Rois*, 16, 31.
3. Baudissin, *l. c.*, p. 290.

ham-Molek, c'est-à-dire Moloch, comme désignant Yahvé. C'est l'opinion de M. Moore qui remarque que le titre de « roi » implique la conception que le dieu à qui il est donné dirige les destinées du peuple[1]. Nous avons dit à quelles objections on se heurte.

En somme, l'existence d'un dieu phénicien Milk ne repose sur aucun témoignage ; c'est une pure hypothèse. Mais cette hypothèse, loin de résoudre les difficultés, les aggrave. Elle est donc, au moins, inutile.

La disparition du dieu Milk ne permet plus de maintenir le groupement Melqart-Milkom-Zeus Meilichos. Même si l'on démontrait que Milkom se rattache à *mélék,* il n'en résulterait aucun rapport nécessaire entre ce dieu et Melqart.

Nous avons essayé de montrer plus haut — sans tenir compte du prétendu Milk — que les Phéniciens possédaient un panthéon, c'est-à-dire qu'on adorait en Phénicie trois ou quatre grandes divinités dont les caractères étaient identiques à Tyr, à Sidon, à Byblos. La grande divinité solaire, identifiée soit à Héraklès, soit à Kronos, nous est particulièrement connue à Tyr sous le nom de Melqart Ba'al-Ṣour, à Sidon sous celui de Ba'al-Ṣidon, à Byblos sous le nom de El. L'influence araméenne lui valut le surnom de Bel, si bien qu'à Ascalon ce même dieu, qui n'est autre que Dagon, est nommé Héraklès-Bel[2]. Sa parèdre était Astarté. Les étrangers pouvaient facilement confondre ces multiples noms et, en effet, Plutarque, déformant le nom de Melqart en Malkandros, nous dit que cet époux d'Astarté régnait sur Byblos[3].

1. *Encycl. Biblica,* III, 3187.
2. Cf. plus haut, p- 139-140 et 147-148.
3. Plutarque, *De Iside et Osir.*, c. 15 : Μάλκανδρος; cf. le Μελκάθρος de Philon de Byblos (Müller, *FHG*, III, 568). Eusèbe, *de laud. Const.* 13, 3, donne : Μελκάνθαρος. Le caractère de Malkandros en tant que Kronos a été reconnu par M. Clermont-Ganneau, *Études d'Archéol. Orient.*, I, p. 10. M. Isidore Lévy, *Rev. Arch.*, 1904, II, p. 385-399, a proposé une explication très séduisante pour Malkandros ; ce serait la transcription exacte de *mélék-addir.* Puisque Malkandros régnait sur Byblos, on ne doit pas s'étonner que

*
* *

En terminant, nous signalerons la théorie nouvelle que M. Baudissin, à propos de Moloch, donne des sacrifices humains. La pensée la plus simple et la plus ancienne qui suscite le sacrifice, dit-il, est le désir de faire un don à la divinité. Cette offrande sera choisie, en général, pour sa valeur aux yeux de la divinité, valeur mesurée sur son degré d'utilité pour l'homme. De là vient qu'anciennement, le sacrifice consistait dans une offrande d'aliments. Il en résulte que les sacrifices humains ont dû prendre naissance à une époque de cannibalisme. Chez les peuples à ce degré de civilisation, le sacrifice humain est lié à la conception que le dieu se nourrit de chair humaine[1].

L'intervention du cannibalisme ouvrirait de larges horizons — même sur le culte chrétien — si l'on ne prenait garde que le raisonnement qui précède repose sur des fondements mal établis. Le sacrifice expliqué comme une simple préparation culinaire à l'usage des dieux, est une théorie dont l'insuffisance a été nettement mise en lumière[2]. On est donc en droit de repousser les conséquences qu'on en veut tirer.

son nom soit formé d'un titre royal bien que ce titre ait été réservé au suzerain des rois de Phénicie (cf. *Rev. Arch.*, 1905, I, p. 5 et s.). Par contre, la découverte d'un dieu Mélék-addir dans l'inscription d'Echmounazer (*CIS*, I, 3, l. 9) paraît plus problématique. Nous possédons, en effet, le passage visé en deux expéditions qui ni l'une ni l'autre ne portent la leçon *mélék-addir*. Il paraît plus vraisemblable de maintenir la lecture ממלכת que le graveur a gravée en premier lieu sur le chevet du sarcophage. A la seconde fois, sur le couvercle, il a sauté le *tav* final comme, à la ligne 11, il a oublié le *kaf* du même mot. Que ce terme de *mamleket* à terminaison féminine soit employé au masculin, étant appliqué à un homme, il n'y a rien là que de normal. Il suffit de rappeler l'emploi du terme de *qohelet* (ecclésiaste) ou les noms propres masculins à terminaison féminine particulièrement nombreux chez les Arabes et les Nabatéens.

1. Baudissin, *l. c.*, p. 293-294.

2. Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Année Sociologique*, t. II.



VIII. — Brathy, Brochoi, Barouk.

Nous avons déjà cité le passage de Philon de Byblos qui met le Casius, le Liban, l'Antiliban et le Brathy au rang des géants[1]. Le nom de ce dernier, malgré de multiples conjectures, reste une énigme. Nous dirons quelques mots des solutions proposées et, après les avoir écartées, nous en présenterons une nouvelle sans prétendre qu'elle soit à l'abri de toute critique.

Les solutions sont de deux sortes. Les uns acceptent la leçon Βραθύ et cherchent à l'expliquer; les autres tentent une correction permettant de retrouver un nom connu de montagne.

Les premiers remarquent que Βραθύ peut être la transcription de l'araméen ברות correspondant à l'hébreu ברוש, *berôch*, cyprès. Le mot grec Βραθύ, lui-même, désigne une sorte de genévrier et on incline à lui attribuer une origine sémitique. Comme il arrive souvent, le nom de l'essence a pu désigner telle montagne comme l'Amanus[2]. M. Gruppe a remarqué que les noms du Casius et du Liban désignaient également des essences, ce qui semblait les avoir imposées au choix de notre auteur. Très vraisemblablement, ajoute M. Gruppe, Philon devait concevoir ces frères géants comme ayant, les premiers, brûlé des aromates en l'honneur des dieux[3].

Cette hypothèse est fort ingénieuse; mais elle nous paraît renverser les données du problème. Philon, démarquant maladroitement la mythologie grecque, veut trouver des géants en Syrie. Ces géants sont naturellement les principaux groupes montagneux. Il n'avait pas le choix : le Liban, l'Antiliban, le Casius

1. Cf. plus haut, p. 133-134.
2. J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 183; Lagrange, *Études relig. sém.*, p. 413.
3. O. Gruppe, *Die Griech. Culte und Mythen*, p. 354 et s.

s'imposaient à lui, quels que fussent les calembours auxquels ces noms pouvaient prêter. Dire que ces géants ont été choisis parce qu'ils pouvaient figurer comme inventeurs des sacrifices d'encens, est manifestement erroné puisque l'Antiliban ne saurait répondre à cette condition. Si l'on trouve une montagne en Syrie, désignée *à l'époque romaine* sous le nom de Brathy, ce sera la montagne visée par Philon; mais, jusqu'ici, ce terme géographique n'a pas été relevé. On est donc conduit à essayer une correction.

Ewald proposait *Efrat* = Ephraim; d'autres, avec plus de vraisemblance, ont lu Δεβραθύ pour retrouver le Tabor[1]. Malheureusement, il y a encore loin entre ces deux termes. M. Sayce a proposé d'identifier Brathy à Martu[2]. Aucune de ces solutions n'a été acceptée et elles justifient le scepticisme de M. Fr. Cumont qui se demande si la montagne mentionnée par Philon n'est pas un produit de son imagination[3].

Puisque le champ est ouvert aux hypothèses, serait-il trop aventuré de substituer χ à θ et de retrouver dans τὸ Βραχύ le Djebel Baroûk, bien connu de nos jours comme constituant une partie importante du Liban surplombant la Béqâʿ méridionale? Nous retrouvons — et cela fournit un point d'appui solide au rapprochement, — ce nom ancien du Djebel Baroûk dans Polybe sous la forme Βρόχοι, forme qui paraît influencée par une étymologie populaire.

Βρόχοι ne nous est pas donné, il est vrai, comme un nom de montagne, mais comme un nom de village. Toutefois, de même qu'aujourd'hui nous avons un village du nom de Baroûk dans le Djebel Baroûk, de même la montagne antique pouvait porter le nom de Βρόχοι ou plus exactement de Βραχύ. Il nous suffira de démontrer que le village de Brochoi était situé sur une des pentes du Djebel Baroûk, sans chercher à identifier le village de Brochoi

1. Ewald, *l. c.*, p. 43; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, XXIII, II, p. 262, n. 2; Baudissin, *Studien zur sem. Religionsgeschichte*, II, p. 197 et 247.
2. Cf. Salomon Reinach, *Chron. d'Orient.*, II, p. 81.
3. Fr. Cumont, dans Pauly-Wissowa, *Real-Enc.*, III, 320.

à celui de Baroûk, car le déplacement des noms de villes ou de villages est des plus communs en Syrie.

Polybe raconte, avec des détails assez circonstanciés, les trois campagnes d'Antiochus III en Coelé-Syrie qui conduisirent le roi de Syrie au désastre de Raphia.

D'abord, l'essai infructueux de 221 avant notre ère[1]. D'Apamée l'armée gagne Laodicée ad Libanum au sud du lac d'Emèse; puis, après avoir traversé une région aride, elle s'engage « dans la vallée du Marsyas, située entre le Liban et l'Antiliban ». Nous dirions la vallée du Lîṭânî[2]. Elle arrive ainsi à un défilé commandé d'un côté par Brochoi, de l'autre par Gerrha, défilé assez large, doit-on remarquer, puisqu'un fortin ne suffit pas à le défendre. En effet, il s'agit de la Béqâʿ elle-même vers son extrémité méridionale. On a depuis longtemps identifié Gerrha avec ʿIn-Gero[3] ou ʿAin-Djarr[4], qu'on prononce actuellement ʿAndjarr, sur le versant occidental de l'Antiliban. La forteresse de Gerrha est à situer plus exactement à Medjdel-ʿAndjarr, environ à quatre kilomètres au sud-ouest. De là, on domine efficacement le défilé. Brochoi doit être cherché en face[5], donc précisément sur les pentes du Djebel Baroûk, probablement à Qabb Elyâs, position stratégique importante[6]. Entre ces deux points, la grande abon-

1. Polybe, V, 45.

2. Il ne peut être question d'un affluent de l'Oronte comme suppose M. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides,* I, p. 296.

3. Noeldeke, *ZDMG*, t. 29, p. 441; Brooks, *A Syriac Chronicle of the year 886*, in *ZDMG*, t. 51, p. 581.

4. Les géographes arabes enregistrent عين الجرّ à une journée de Damas; cf. *ZDMG*, 1902, I, p. 232, l. 10. Yâqoût, *Moʿdjam*, II, p. 57, signale al-Djarr comme une montagne près de Baʿalbeck.

5. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, III, p. 252, n. 1, a proposé de lire Κρόχοι et d'identifier avec Karak-Nouḥ. Mais ce lieu n'est pas en face de ʿAin-Djarr — condition expresse — et, d'autre part, il est difficile d'admettre que le lac dont parle Polybe et qui ne fut asséché qu'à l'époque arabe, s'étendait aussi loin dans le nord.

6. Le fortin de Qabb Elyâs, aujourd'hui en ruine, a été en dernier lieu réédifié par l'émir druse Fakr ed-dîn, cf. Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, t. VI, p. 140. Ce bourg est l'objet d'une mention spéciale sur la *Carte particulière de la Syrie*, ouvrage posthume de Guillaume de l'Isle (1764) : « Capilles (*sic*) forteresse imprenable, bâtie par l'Émir Fac (*sic*) pour garder le passage de la montagne. »

dance des eaux explique l'assertion de Polybe que le terrain était marécageux et qu'on cueillait dans les marais et les lacs des roseaux odoriférants.

Théodote, qui tenait avec les troupes de Ptolémée les châteaux de Gerrha et de Brochoi, empêcha Antiochus d'avancer. Le roi de Syrie fut rappelé presqu'aussitôt par les graves évènements qui agitaient la Médie.

En 219, le même Théodote, trahissant son maître, appelle Antiochus III en Coelé-Syrie[1]. Antiochus prend la même route, traverse la plaine du Marsyas et campe devant Gerrha « auprès du lac qui sépare les montagnes de la ville », c'est-à-dire auprès du lac situé entre Gerrha et le Liban. Bientôt, apprenant que son allié Théodote est assiégé par Nicolaus, général de Ptolémée, le roi de Syrie se lance à travers le Liban avec des troupes légères, laissant au gros de l'armée le soin « d'attaquer le fort de Brochoi qui, situé sur le lac, commande la route ». Il faut donc admettre qu'avec ses troupes légères, il put, grâce à un sentier de montagne, tourner le fort de Brochoi. Cette nécessité l'entraîna, sans doute, à se diriger par la montagne, non sur Sidon, mais sur Béryte. Et en effet, Polybe nous dit que Nicolaus envoya des troupes occuper « les défilés voisins de Béryte » ; mais le roi les y attaqua, les en chassa et campa dans les défilés à leur place.

Nous ne pensons pas que Nicolaus ait tenté de couper la retraite au roi de Syrie[2]. Il tendit une embuscade à Antiochus III qui le culbuta, mais le vainqueur n'osa pousser plus loin avant que le reste de ses troupes ne vînt le rejoindre. Alors, il marcha contre Tyr et Ptolémaïs qui lui ouvrirent leurs portes tandis que Dora opposa une résistance opiniâtre. Sur ces entrefaites, on décida d'ouvrir des négociations et Antiochus III revint à Séleucie pour les conduire en personne.

Les négociations n'aboutirent pas et, l'année suivante, Antio-

1. Polybe, V, 61.
2. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, I, p. 303.

chus III rassemble de nouveau ses troupes[1]. Cette fois, il combine l'attaque par terre avec une attaque sur mer. Ce plan obligeait à suivre la route côtière. Le roi de Syrie traverse Marathus, franchit le Théoprosopon et atteint Botrys. De là, « il fit partir en avant Nicarque et Théodote avec ordre de s'emparer des défilés qui se trouvent auprès du Lycus ». L'importance de ce point (Nahr el-Kelb) est attestée par les nombreuses stèles élevées par les conquérants. Le passage fut trouvé libre, l'ennemi attendait au delà de l'embouchure du Damuras. Antiochus, après avoir reconnu les positions de l'ennemi fortement retranché sur le Râs ed-Damour[2], partage son armée en trois corps. Son aile gauche parvient à tourner l'armée égyptienne qui lâche pied et s'enfuit à Sidon. Le roi de Syrie, peu disposé à attaquer Sidon, se lance à travers la Galilée.

Il nous suffit de retenir que dans ses deux premières campagnes Antiochus, venant de la Beqâ' et voulant descendre sur Béryte, est obligé de forcer le passage près de Brochoi. Ce fortin ne peut donc correspondre qu'au site de Qabb Elyâs au pied du Djebel Baroûk que nous pouvons, dès lors, identifier au Βραχύ (pour Βραθύ) de Philon de Byblos.

1. Polybe, V, 68.
2. L'armée égyptienne occupait les défilés de Platanos en avant de Sidon. Son avant-garde, commandée par Nicolaus et appuyée par la flotte égyptienne, était postée à Porphypeon près du Râs ed-Damour. Platanos a été identifié avec précision par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, VI, p. 65-73.

IX. — Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra [1].

Saulcy faisait partir l'ère d'Adraa de l'an 83 avant notre ère [2]. M. Clermont-Ganneau a démontré que les monnaies d'Adraa étaient datées, comme celles de Bostra, d'après l'ère de la province romaine d'Arabie commençant en 106 avant J.-C. [3]. M. Clermont-Ganneau fondait sa démonstration sur une monnaie de Valérien portant la date PNA = 151. M. de Saulcy a été entraîné par deux bronzes de Commode en assez mauvais état, sur lesquels il croyait lire la date CBO et BO(C ?). De l'avis même de ce savant, le C de cette dernière date est très douteux [4]. L'exemplaire que possède le D[r] Jules Rouvier, de Beyrouth, porte BO comme date certaine ; le pied gauche d'Astarté, comme

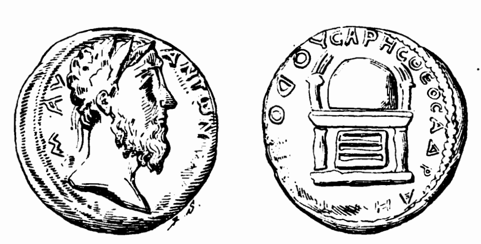


Fig. 37. — Bronze d'Adraa.

nous l'écrit le savant numismate, repose sur un rocher. Quant à la première date [5], vérification faite sur l'exemplaire du Cabinet des

1. *Revue Numismatique*, 1904, p. 160-173.
2. Saulcy, *Num. de la Terre Sainte*, p. 374 et s. Cette ère est encore enregistrée dans l'excellent article *Aera* de Kubitschek, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, I, 642.
3. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, II, p. 245 et s.
4. Saulcy, *l. c.*, p. 374, n° 2, pl. XXIII, 1.
5. Saulcy, *l. c.*, p. 374, n° 1, pl. XXIII, 2.

médailles, nous proposons de lire ЄΤΒΟ, « de l'an 72 », ce qui correspond à 177 de J.-C. Or, Commode reçut le titre d'*imperator* dès 176 et régna simultanément avec Marc Aurèle.

La monnaie d'Adraa (fig. 37) que nous publions ci-après, grâce à l'obligeance de M. E. Babelon qui a bien voulu nous la signaler, est également datée d'après l'ère de Bostra.

Μ·ΑΥ... (à gauche) ΑΝΤΩΝ .... (à droite). Tête laurée de Marc Aurèle, à droite.

℞. ΔΟΥϹΑΡΗϹ ΘЄΟϹ ΑΔΡΑΗ[ΝΩΝ] ΞΘ (?). An 69 = 174 de J.-C. Bétyle, entre deux ornements indéterminés (palmes, victoires ou torches ?), posé sur une large base en forme d'autel. Sur le devant sont figurées des marches.

Br. 24/26 mill. Chalque. Rapporté d'el-Qanawat, l'ancienne Kanatha (Haurân), par les Pères Dominicains de Jérusalem et donné par eux au Cabinet des médailles[1]. Les trois dernières lettres de ΑΔΡΑΗΝΩΝ sont entièrement restituées. Quant à la date, elle est très incertaine. Peut-être, doit-on lire ΒΟ comme sur l'exemplaire ci-après.

Le Dr Jules Rouvier possède une variante inédite de cette monnaie. Avec son obligeance accoutumée dont nous le remercions vivement, il nous a autorisé à la publier.

ΑΥΤ · Μ · ΑΥ · ΑΝΤΟΝΙΝΟϹ. Tête laurée de Marc Aurèle, à droite. Grènetis.

℞. ΔΟΥϹΑΡΗϹ ΘЄΟϹ ΑΔΡΑΗΝΩΝ Є · ΒΟ, en légende circulaire. (An 72 = 177 de J.-C.) Même type que le précédent.

Br. 25 mill. Chalque.

Nous devons légitimer la description du type du revers mis en rapport si étroit avec Dusarès par la légende et expliqué jusqu'ici comme représentant un pressoir. Cette définition a été donnée par Saulcy dans sa description de la monnaie de Gallien frappée à Adraa[2] et reproduite par notre figure 38. Quand le pressoir est

1. Paul-M. Séjourné, *Revue biblique*, 1898, p. 605-606, et Lagrange, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1897, p. 492-493. Ces savants déchiffraient : ΙΟ ΔΟΥϹΑΡΗϹ ΘЄΟϹ ΑΔΡΑ.

2. Saulcy, *Num. de la Terre Sainte*, p. 376-377. De même, les deux mon-

formé d'un bloc de pierre, on ne pose jamais ce dernier sur une construction élevée, car la manœuvre en serait impossible. On ne peut douter que, dans les monnaies reproduites ici, la pierre posée sur une sorte d'autel ne soit le bétyle de Dusarès. Il suffit de comparer les monnaies d'Émèse portant le bétyle d'Élagabale[1] et le curieux bronze de M. Ludovic de Contenson[2].

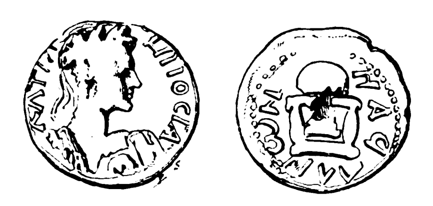


Fig. 38. — Bronze d'Adraa.

M. Clermont-Ganneau veut bien nous signaler que le duc de Luynes avait reconnu, avec beaucoup de sagacité, le bétyle de Dusarès dans un relief rupestre de Pétra[3]. Le rapprochement avec les monnaies d'Adraa est d'autant plus frappant que le relief est accompagné de la mention d'un certain Βαλάδαρος fils de Ἄναμος qui prend le titre de πανηγυριάρχης Ἀδραηνῶν[4].

Un motif analogue décore le revers des monnaies de Bostra. Sous Trajan Dèce, sous Herennius et Hostilien, le revers des monnaies de cette ville (fig. 39) porte en légende circulaire : ACTIA DVSARIA COL · METR · BOSTRENORVM et dans une couronne de laurier une estrade portant trois bétyles.

Les rectangles figurés au-dessus, non au contact, des bétyles

naies d'Adraa décrites par Mionnet, t. V, p. 578 et 579, n[os] 5 et 6, attribuées à Élagabale par Saulcy, *ibid.*, p. 375 : « Table sur laquelle est placée une urne, entre deux petites figures ; sur la table, un pressoir ».

1. Wroth, *Catalogue*, *Galatia*, etc., pl. XXVII, 7-9.

2. Cf. *Notes de mythol. syrienne*, p. 22-23, fig. 9.

3. Duc de Luynes, *Exploration de la mer Morte*, I, p. 291 ; cf. Brünnow, *Provincia Arabia*, I, p. 220 et Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, VI, p. 333-334.

4. La lecture rectifiée est de M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, VI, p. 333.

sont probablement des pains de proposition[1]. Au-dessus du bétyle central on en compte sept, chiffre à signification cosmique. De même, les tessères palmyréniennes avec invocation au dieu Soleil portent fréquemment à côté du disque, représentation symbolique du dieu, sept petits ronds figurant les planètes.



Fig. 39. — Bronze de Bostra.

Nous devons signaler le bronze inédit suivant que nous fournit encore la riche collection du D[r] Jules Rouvier :

AYT · M... ANTωNINOC. Tête laurée d'Élagabale, à droite.

℞. A droite, en légende rétrograde, ΔOYC...; à l'exergue, ΘЄOC. Trois bétyles sur une estrade élevée à laquelle on accède par un grand escalier.

Br. 16 mill. Hémi-chalque.

On sait que le nombre des bétyles n'a aucun rapport avec le nombre des divinités[2]. Nous connaissons depuis peu des divinités symbétyles[3]. Ici, les trois bétyles sont consacrés à Dusarès seul. Ce fait ne doit pas surprendre, car il correspond à une conception tripartite de la divinité très répandue dans les milieux sémitiques. Nous demandons la permission d'y insister.

Sur les stèles carthaginoises, on rencontre fréquemment une base sur laquelle se dressent trois bétyles. On y a vu une représentation de la triade carthaginoise. L'existence de cette triade,

1. Nous devons cette explication à MM. Henri Hubert et Mark Lidzbarski qui y sont arrivés de façon indépendante.

2. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2e éd., p. 101 et s., l'a démontré en ce qui concerne les Arabes.

3. Cf. *Notes de myth. syr.*, p. 107 et s..

si plausible soit-elle, reste à démontrer. Les trois bétyles dressés sur la même base représentent, croyons-nous, une seule divinité. Sur tel monument votif on trouve, en effet, deux de ces bases surmontées chacune de trois stèles ou bétyles. Nous avons vu le rôle de *méta* joué fréquemment par une colonne ou un arbre ; les trois bétyles donnent de la *méta* une image plus voisine. Toutefois, jusqu'ici, rien n'indique que la base aux trois bétyles ait emprunté sa forme à la *méta*[1]. Dans un cas au moins, trois groupes de trois cippes valent eux-mêmes pour une seule divinité. Nous voulons parler d'une stèle de Hadrumète sur laquelle neuf cippes sont rangés sur la même base[2]. Nous avons ici encore une représentation tripartite d'une divinité.

La conception tripartite de Ba'al-Hammon, dieu solaire identifié à Saturne à l'époque romaine, est assurée par une stèle d'el-Kantara dont on doit la description à M. St. Gsell : « Au lieu d'un seul buste de Saturne, le registre supérieur en enferme trois, disposés symétriquement. Celui du milieu est un peu plus grand que les deux autres. Le costume de ces trois Saturnes est le même : tunique et voile ramené sur la tête. De chaque côté de la figure centrale sont tracées deux faucilles, attributs ordinaires de Saturne[3] ». Nous n'avons pas là trois divinités, mais une seule sous trois états, ce que l'on peut traduire par les appellations de *Saturnus maximus*, *Saturnus senex* et peut-être de *Saturnus puer*[4].

1. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, VI, p. 334, n. 2 et Ph. Berger, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscript.*, 1904, p. 512, n. 1.

2. Pietschmann, *Gesch. der Phönizier*, p. 205. Ce savant accepte dans ce cas l'idée de la triade, mais il avait bien vu (*ibid.*, p. 206, n. 1) que les trois cippes sur une base ne visent qu'une divinité. Sur l'origine et la diffusion du concept de trinité, cf. Usener, *Dreiheit*.

3. Gsell, *Bulletin arch. du comité*, 1901, p. 319-320.

4. M. Gsell a pressenti cette solution lorsqu'il remarque, *l. c.*, p. 320, que cette triade de Saturnes — en réalité une trinité, — « tendrait à prouver que, dans l'Afrique romaine, on a adoré sous les traits du Saturne classique, divers *Baalim* distincts, quoique étroitement unis. Il y a même quelques raisons de croire que le nom de Saturne ne fut pas appliqué seulement à un ou plusieurs dieux adultes, mais qu'on le donna aussi à un ou plusieurs dieux enfants. A côté de *Saturnus senex*, il y eut peut-être place pour *Saturnus puer*, associé à la déesse

De même à Palmyre. Nous avons retrouvé sur les reliefs de l'autel de Rome dédié à Malakbel les trois états du Soleil[1]. Il est facile de montrer qu'on a institué une triade palmyrénienne sur une fausse interprétation de tessères ou de monnaies. On a cru distinguer sur ces petits monuments, souvent frustes, le

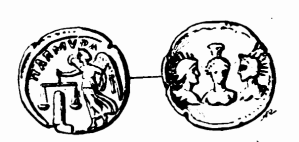


Fig. 40. — Bronze de Palmyre.

buste de Be'el-Samin accosté des bustes de Malakbel, dieu solaire, et d'Aglibol, dieu lunaire. Un bronze du Cabinet des médailles que nous reproduisons (fig. 40) montre qu'il ne peut être question d'un dieu lunaire : les deux têtes de profil sont également radiées sans attribut lunaire[2]. Nous reconnaissons dans les trois bustes le même dieu solaire, peut-être Malakbel, sous trois aspects : muni du calathos au centre et, de part et d'autre, la tête radiée[3].

Nutrix Saturni ou *Frugiferi* ». La nature de cette dernière est encore fort douteuse. Le terme de *Nutrix* ne serait-il pas la traduction du punique אם, *oumm*, mère, qui, dans quelques textes religieux, est appliqué à la divinité?

1. *Notes de Myth. syrienne*, p. 62 et s. La quatrième face (*ibid.*, p. 60) représente la naissance qui n'est pas un état.

2. La reproduction dans Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 64 et pl. XXIV, 8, n'est pas absolument exacte.

3. La monnaie reproduite (fig. 40) offre un revers intéressant qui n'a pas été complètement expliqué. La figure ailée tenant les balances paraît être une Victoire transformée en Génie du commerce. La stèle doit être celle qui portait le fameux tarif (νόμος τελωνικός) bilingue de Palmyre, bien qu'elle ne réponde pas aux proportions (2 mètres de haut sur 5 mètres de large). Sur une variante inédite dont nous possédons, M. Allotte de la Fuÿe et moi, chacun un exemplaire, la Victoire couronne le même cippe. On sait que les autorités de Palmyre décidèrent au 18 avril 137 de notre ère, pour mettre fin aux disputes entre les chefs de caravanes et les percepteurs des douanes, de graver un nouveau tarif sur la même stèle qui portait l'ancien tarif et qui se dressait en face du temple de Rabasîré : ἐνγραφῆναι μετὰ τοῦ πρώτου νόμου στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὔσῃ ἀντικρὺς [ἱ]ερ[οῦ] λεγομένου Ῥαβασείρῃ, dit la partie grecque. Cette stèle, découverte en 1882 par le prince Abamelek-Lazarew, aujourd'hui au musée de l'Ermitage, est désignée dans le

Pour en revenir aux représentations bétyliques de Dusarès, on pourrait prétendre, avec F. de Saulcy que les bétyles latéraux sont des vases ou des urnes[1]. Cette explication, acceptable à la rigueur pour les monnaies mentionnant les *Actia Dusaria*, est insuffisante pour d'autres monuments. Nous avons relevé dans le village d'el-Oumtaʿiyyé, à quelques heures au sud-ouest de

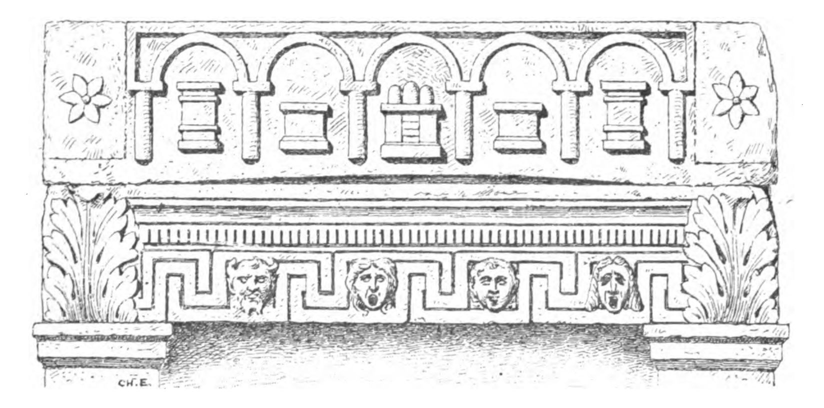


Fig. 41. — Linteau du temple d'el-Oumtaʿiyyé (Ḥaurân).

Bostra, un ancien temple païen dont la façade offre une élégante décoration. Le linteau de la porte principale (fig. 41) est orné d'une grecque dans laquelle s'intercalent des masques. Au-dessus, une pierre taillée en arc de décharge porte à ses extrémités des rosaces et, au centre, cinq arcades sous lesquelles se dressent cinq autels de formes diverses. Celui du centre avec ses trois bétyles est identique au type du revers des monnaies de Bostra. A quelques kilomètres à l'est d'Adraa, M. Schumacher

texte palmyrénien par le terme de גלל qui ne peut ici désigner une pierre fruste. M. Baudissin, *ZDMG*, 1904, p. 418, n'a pas pris garde que le nouveau tarif avait simplement été gravé à côté de l'ancien. Ce détail ne change d'ailleurs en rien sa thèse fort plausible sur les *gillûlîm*.

1. Saulcy, *op. cit.*, p. 370 : « Dans une couronne de laurier, un pressoir dressé sur une estrade à laquelle accède une échelle; sur l'estrade, de chaque côté, un vase. » Le soi-disant pressoir est encore signalé sur les monnaies de Bostra, *ibid.*, p. 365-366, Caracalla, n° 2; p. 368, Sévère-Alexandre, n° 6.

a dessiné un autel dont une face offre un motif très semblable [1]. A l'autre bout du domaine nabatéen, à Medaïn Salih, en face de la grande salle appelée el-Diwân, les trois bétyles sont gravés dans des niches [2]. Même représentation à Pétra [3].

Ces rapprochements nous permettent d'éclaircir le sens de certains termes nabatéens et de préciser les renseignements que les auteurs anciens nous fournissent sur le culte de Dusarès.

On trouve dans les inscriptions nabatéennes, mentionné immédiatement après Dusarès, un terme מותבה qu'on a d'abord pris pour un nom divin. M. Noeldeke y a reconnu un attribut de Dusarès et l'on traduit maintenant « Dusarès et son *môtab* », c'est-à-dire « Dusarès et son trône [4] ». Le bronze d'Adraa reproduit plus haut (fig. 37) nous montre distinctement que ce trône était le siège d'un bétyle et consistait en une grande base cubique, une *ka'bah* diraient les Arabes. Et cette comparaison qui s'impose, nous explique la méprise dont est victime saint Épiphane lorsqu'il rapporte que la mère de Dusarès était la vierge Χααβοῦ. Le qualificatif de vierge est probablement de son cru, car l'auteur chrétien se préoccupe surtout de montrer l'universalité du culte de la Vierge et du Christ [5]. Il faut biffer cette

1. G. Schumacher, *Zeitschr. des deutsch. Palaestina-Vereins*, t. XX, p. 124 : « Dessen Mittelstück auf einer Seite ein Ornament wie die drei Mittelfinger einer Hand (Abb. 21) zeigt. »

2. E. M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, I, p. 120, nos 1, 2, 3 ; cf. *CIS*, II, 218.

3. Brünnow et Domaszewski, *Provincia Arabia*, I, p. 214, 221.

4. Noeldeke dans Euting, *Nabat. Inschriften*, p. 31 ; cf. *CIS*, II, 198 ; Lidzbarski, *Handbuch d. nordsem. Epigr.*, p. 291 et *Ephem. für semit. Epigr.*, I, p. 194 ; Cooke, *Text-Book of nord-sem. inscr.*, p. 221-222. Dans *CIS*, II, p. 311, les éditeurs du *Corpus*, adoptant le sens de trône, remarquent que l'étymologie tirée de *yatab*, « sedere », n'est pas douteuse, « sensus vero minus clarus ».

5. Le passage de saint Épiphane a été publié par Oehler et Mordtmann, *ZDMG*, t. XXIX, p. 99-106. Les tendances de l'auteur sont particulièrement accusées dans son explication du nom de Dusarès : μονογενὴς τοῦ δεσπότου. Tout cela est fantaisiste et c'est faire fausse route que de rapprocher le nom de la mère de Dusarès de l'arabe *ka'âb* qui, comme sens tropique, désigne une jeune fille aux seins développés. G. Rösch, *ZDMG*, t. XXXVIII, p. 643 et s., a déjà rapproché Χααβοῦ de la *ka'bah* de la Mecque. Le seul renseignement exact fourni par saint Épiphane, certainement le point de départ de sa disserta-

déesse mère du panthéon nabatéen[1]. Suidas nous dit expressément que le bétyle de Dusarès — une pierre à faces rectangulaires d'après sa source, — était posé sur une base d'or[2].

Les monnaies que nous avons reproduites concordent, à la forme près du bétyle[3], avec le texte de Suidas. Le bétyle — parfois trois bétyles, — de Dusarès reposait sur une large base cubique appelée la *ka'bah* dont par un calembour saint Épiphane a fait la Vierge, mère de Dusarès[4]. Une disposition semblable est encore conservée à la Mecque où la pierre noire est fichée dans une construction cubique proprement appelée la *ka'bah*. Chez les Nabatéens, la *ka'bah* — terme arabe — était encore appelée le *môtab*, terme spécialement araméen[5]. Naturellement, c'est le bétyle et non la *ka'bah* que vise Clément d'Alexandrie lorsqu'il signale l'adoration des pierres chez les Arabes nabatéens, tandis que Porphyre envisage l'ensemble quand il explique que l'autel leur servait de *xoanon*[6]. Ainsi se résout une confusion qui ten-

tion, est la date de la naissance de Dusarès, — dieu solaire, — fixée au 25 décembre.

1. Les doutes exprimés par M. Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 374, n. 3, sur la lecture de *CIS*, II, 185, où l'on a cru trouver mention de Allât mère de Douchara, sont donc renforcés. Allât, l'Alilat d'Hérodote, ne pouvait être que la parèdre de Dusarès-Orotal. Pour ces points, nous nous permettons de renvoyer à notre *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 55 et s.

2. Suidas, s. v. Θευσάρης. Nous modifions légèrement sur ce point notre argumentation première. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, IV, p. 248-249, voyait dans le bétyle de Suidas le *môtab* qui eût été à la fois bétyle et autel. Cf. Lagrange, *Et. rel. sém.*, 2e éd., p. 189 et *Revue biblique*, 1905, p. 146.

3. La forme polyédrique signalée par Suidas est figurée dans Brünnow, *Provincia Arabia*, I, p. 221; cf. Clermont-Ganneau, *o. c.*, p. 334.

4. En arabe *kou'bah* signifie « virginité ».

5. Nous ne saurions dire si le même terme se retrouve dans le sabéen מותב qui entre dans des noms divins : Motab-natiyan, Motab-Kbṭ, Motab-madgab ; cf. Isidore Lévy, *Cultes et rites syriens dans le Talmud*, p. 21, n. 5, et Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, p. 143-144. La découverte d'un *Zeus Bômos* atteste que l'autel lui-même, comme l'avait pensé M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, IV, p. 164 et 248, pouvait être divinisé, même en admettant l'équivalence Madbachos = Nadbaka.

6. Les textes sont donnés par Lagrange, *Études sur les religions sémit.*, p. 188-191, qui expose l'état de la question et se prononce contre l'hypothèse de M. Clermont-Ganneau.

dait à fausser la notion essentielle du bétyle. On doit donc traduire *môtab* par « autel » comme l'a proposé M. Clermont-Ganneau[1]. Le même sens doit être attribué non seulement à מיתב[2], mais encore à ערשא traduit en grec par κλίνη[3], à ארכתא qu'on explique par « trône » ou par « lit »[4], à רבעתא que les éditeurs du *Corpus* ont rendu par *cubile*[5] et qui paraît être un équivalent exact de l'arabe *ka'bah.*

On peut comparer le *môtab* figuré au revers des monnaies d'Adraa à l'autel du dieu Élagabale représenté sur les bronzes d'Émèse. Si ce dernier est d'une décoration plus riche, sa construction est analogue : on y retrouve les ornements indéterminés (torches?) qui couronnent les pilastres d'angle. L'autel ne porte pas le bétyle d'Élagabale, mais une sorte de foyer (?) d'où s'élèvent des flammes[6].

L'association du bétyle et de l'autel est très ancienne; elle a été signalée par M. Evans en Crète où le bétyle est placé sous la table de l'autel[7]. En Nabatène, elle revêt une forme différente, mais également constante. Ainsi qu'en témoigne le linteau d'el-Oumta'iyyé, à côté d'autels accessoires, tout grand sanctuaire nabatéen comportait un *môtab* à bétyles.

Récemment, divers explorateurs ont relevé à Pétra trois sanc-

1. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, IV, p. 249. Dans la grande inscription de Pétra, *CIS*, II, 350, on rencontre l'expression : ומותבה חרישא. Le dernier terme a été traduit « gardé, protégé » par G. Hoffmann ; cf. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 281, et les éditeurs du *Corpus* l'ont rendu : *et throno ejus munito*. Mais la protection ne peut s'entendre que d'un tabou ; nous traduirons donc : « et son autel sacré ».

2. On donne généralement à ce terme et aux suivants le sens de *pulvinar*; cf. *CIS*, II, 114. Renan, *ibid.*. comparait au siège de pierre rapporté d'Oumm el Awamid (*Mission de Phénicie*, p. 707 et pl. LIII).

3. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 477.

4. R. Dussaud et F. Macler, *Mission dans les rég. désertiques de la Syrie moy.*, p. 310.

5. *CIS*, II, 160, dédicace à Dusarès; R. Dussaud et F. Macler, *o. c.*, p. 313. M. de Vogüé, *Syrie centrale*, *Inscr. sémit.*, p. 121, a déjà fait le rapprochement entre רבעתא et la *ka'bah.*

6. W. Wroth, *Catalogue*, *Galatia*, etc., p. 238, n° 9; pl. XXVII, 1.

7. Arthur J. Evans, *The Mycenaean and pillar Cult*, p. 14 et s.

tuaires d'un grand intérêt[1]. Nous négligerons le troisième dont les éléments ne se laissent plus nettement distinguer. Les deux autres se composent essentiellement, entaillée dans le roc, d'une cour sur un des côtés de laquelle est disposé l'autel. Dans le premier sanctuaire, l'autel, bien conservé, est constitué par un bloc de grès réservé dans le rocher. Il mesure 2^m,78 de large sur 1^m,87 de profondeur et une hauteur voisine de 1 mètre. On monte à cet autel par un escalier tenant un peu plus du tiers de la largeur de l'autel et composé de quatre marches. La dernière est de profondeur double des autres : là se tenait évidemment l'officiant. L'analogie avec nos figures 37-39 et 41 est frappante; ces documents s'éclairent mutuellement.

La surface du premier autel de Pétra est entaillée sur trois de ses angles et en son centre. Le P. Savignac et M. Curtiss supposent que l'autel portait un revêtement de métal sur lequel on brûlait les victimes. L'entaille du centre mesure 1^m,10 sur 0^m,35 de large et une profondeur de 0^m,10 à une extrémité, de 0^m,15 à l'autre. « C'est dans ce bassin que se seraient ramassées les cendres et ce qui restait de la victime consumée par le feu si l'on admet l'hypothèse d'un autel des holocaustes[2]. » A quelques mètres de là, au centre d'une plate-forme naturelle est ménagée une cuvette qui communique par un canal étroit avec un bassin creusé dans la paroi du rocher, à côté et à main gauche de l'autel. Le P. Savignac se rencontre encore avec M. Curtiss pour reconnaître dans la cuvette le lieu où l'on égorgeait les victimes. « Le sang de l'animal égorgé sur le rocher se ramassait dans le creux supérieur, d'où il s'échappait par le canal dans le bassin latéral.

1. George L. Robinson, *Mitteil. u. Nachr. des d. Palaestina-Vereins*, 1901, p. 21 et s. Le meilleur relevé du grand sanctuaire a été publié par M.-R. Savignac, *Revue biblique*, 1903, p. 280-288. S. I. Curtiss, dans un volume plein de faits intéressants, mais dont le titre est critiquable et aussi les conclusions, — l'auteur tient toutes les pierres dressées pour des emblèmes phalliques et accorde parfois une créance exagérée aux bavardages des indigenes, — *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903, p. 305-325, donne de nombreuses et utiles photographies des trois sanctuaires.

2. Savignac, *l. c.*, p. 283.

Là, on pouvait le puiser à même pour faire des libations ou pour tout autre rite sacré[1] ».

Ce système est très cohérent et, cependant, nous nous demandons si une autre explication n'est pas possible. Ce rituel suppose l'usage chez les Nabatéens d'un autel des holocaustes, ce qui n'est pas sans soulever de grosses difficultés[2]. De plus, il ne semble pas pratique de faire écouler le sang par un canal qu'il doit obstruer à tout instant, pour le rassembler dans une sorte d'auge où il coagulera presque aussitôt. Un texte formel de Suidas nous empêche de prêter aux Nabatéens de telles habitudes sacrificielles. Les Nabatéens égorgeaient la bête sur le *môtab*, c'est-à-dire sur l'autel : τουτῷ θύουσι, καὶ τὸ αἷμα τῶν ἱερείων προχέουσι, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς ἡ σπονδή[3].

De nos jours encore, l'onction avec le sang joue un rôle considérable en Syrie sur les confins du désert. A Sahwet el-Khidr, dans le Haurân, les Arabes nomades comme les Druzes viennent sacrifier sur le seuil d'une vieille église devant l'ancienne *mesgida* ou stèle nabatéenne incorporée dans une colonne du narthex : ils badigeonnent les pieds-droits de la porte avec le sang des victimes[4]. A la place d'un autel des holocaustes dont la supposition chez les Arabes nabatéens est une hypothèse qui reste à justifier, nous préférons considérer l'autel de Pétra comme un *môtab* portant un ou plusieurs bétyles encastrés dans l'entaille du centre. Le nombre de trois bétyles conviendrait parfaitement puisque la longueur de l'entaille est sensiblement le triple de sa largeur. Dans ce cas nous aurions un *môtab* semblable à celui figuré sur les monnaies de Bostra (fig. 39).

1. Savignac, *l. c.*
2. Le P. Lagrange, *Études relig. sémit.*, p. 261 et s., auquel on se réfère pour admettre, — contre Wellhausen et R. Smith, — que les Arabes ont pratiqué le genre de sacrifice connu sous le nom d'holocauste, a entouré cette hypothèse de quelques réserves. Cf. Baudissin, dans Herzog-Hauck, *Realencyclop.*, t. XIII, p. 280.
3. Suidas, s. v. Θευσάρης.
4. R. Dussaud et F. Macler, *Voyage archéol. au Safâ et dans le Djebel ed-Druz*, p. 163. D'autres exemples relevés par Jaussen, *Revue biblique*, 1901, p. 595, et Curtiss, *Ursemitische Religion*, p. 208 et s.

Le second autel découvert à Pétra, plus petit et en moins bon état de conservation, est analogue au premier. La principale différence, autant qu'on en peut juger sur les reproductions, tient à ce que la base seule de l'autel est encore visible. Peut-être l'autel proprement dit était-il une pierre posée sur cette base.

Dusarès était le principal dieu d'Adraa, mais aussi de Bostra. Les jeux en l'honneur de Dusarès, les *Actia Dusaria* sont fréquemment mentionnés au revers des monnaies de Bostra. Les légendes, nous l'avons vu, ne laissent aucun doute sur les représentations du dieu par ses bétyles. On est en droit de se demander si, dans cette capitale de la province d'Arabie, l'influence romaine ne parvint pas à créer une représentation anthropomorphe de Dusarès en harmonie avec la civilisation occidentale. Précisément, les monnaies de Bostra portent au revers, soit en buste, soit en pied, un dieu à la corne de bélier dans lequel on reconnaît le dieu Ammon. Ne serait-ce pas Dusarès ayant emprunté les traits de Jupiter Ammon ?



Fig. 42. — Bronze de Bostra.

Le Jupiter Ammon des monnaies de Bostra est caractérisé par un disque placé au-dessus de la tête; parfois, comme sur le bronze de 28 millim. reproduit ci-contre (fig. 42), le dieu porte le calathos [1]. Sur les monnaies d'un module plus petit, comme celles frappées au nom de Julia Mamea [2] ou lorsque le dieu est figuré en

1. Saulcy, *Num. Terre Sainte*, p. 369, Philippe le Père, n° 2.
2. Saulcy, *Num. Terre Sainte*, pl. XXI, 9.

pied[1], c'est bien un disque qui se dresse sur sa tête. Le type est emprunté à l'Égypte[2].

On peut reconnaître la même divinité, figurée de face dans un temple tétrastyle[3]. Ici encore, nous croyons distinguer sur la tête non une tour, mais un ornement dont l'élément principal est le disque. De part et d'autre du dieu et à ses pieds, Mionnet voyait un centaure sonnant du buccin. Saulcy a exprimé avec raison des doutes. Il nous semble discerner des taureaux, le corps de profil, mais la tête de face, de sorte que les deux cornes apparaissent nettement. Le même dieu se retrouve probablement sur une monnaie d'Élagable malheureusement assez fruste où un animal est placé aux pieds du dieu. Mionnet, d'après un exemplaire du Cabinet Tôchon, reconnaît un aigle[4], tandis que Saulcy, sur le bronze du Cabinet de France, voit une panthère[5]. S'il se confirmait que la statue de Dusarès-Ammon à Bostra se dressait entre deux taureaux, nous aurions là un nouvel exemple de l'influence des représentations de Hadad par l'intermédiaire probable de Jupiter Héliopolitain[6].

On conçoit aisément l'administration romaine désireuse de présenter le grand dieu local, sous un aspect anthropomorphe, aux Syriens hellénisés et aux Grecs qui se réunissaient à Bostra pour célébrer les *Actia Dusaria*. On fit profiter Dusarès, dieu des Arabes nabatéens, de la célébrité dont jouissait alors Jupiter Ammon. Le caractère solaire des deux divinités facilitait l'identi-

1. Nous voulons parler de l'excellent bronze du Cabinet de France, Saulcy, *ibid.*, p. 371, Herennius n° 4, où le dieu Ammon, tenant le sceptre et vêtu à la romaine, donne la main à la Tyché tourelée de Bostra. Ce que Saulcy rapporte de la coutume qu'auraient les nomades de l'Ammonitide de se coiffer comme le Jupiter Ammon et les conséquences qu'il essaye d'en tirer, ne sont pas à prendre en considération. La planche XXI, fig. 13, de l'ouvrage de Saulcy figure à tort une couronne sur la tête du dieu; en réalité, c'est un disque.

2. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 458, n° 13, pl. J, n° 15.

3. Saulcy, *ibid.*, p. 369, Julia Mamea, n° 5.

4. Mionnet, t. V, p. 581 et 582, n° 19.

5. Saulcy, *ibid.*, p. 366, Élagabale, n° 1.

6. Cf. nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 29 et s. On remarquera, *ibid.*, p. 40, fig. 15, que Jupiter Héliopolitain portait le calathos muni d'un disque. Sur le bronze du musée de Berlin (fig. 31) on a signalé des représentations de Jupiter Ammon.

fication. Les Nabatéens étaient, il est vrai, en relations suivies avec l'Égypte. On a relevé leurs manifestations épigraphiques jusque dans la Haute-Égypte près de Kéné[1], ce qui confirme le dire de Juvénal d'après lequel les Nabatéens faisaient le commerce des dents d'éléphant[2]. Malgré cela, l'introduction du culte d'Ammon dans la province d'Arabie paraît être le fait de l'administration romaine. Ce culte ne s'étendit pas au delà de Bostra et de ses environs. On ne trouve, en effet, à lui rattacher que l'inscription de Soada : Ἄμμων νικᾷ, gravée sur une stèle au-dessous d'une tête radiée sans corne[3], l'inscription de Sélaema dans la montagne druze : Ἄμμων ζητῶ[4], inscription dont nous avons essayé de préciser la valeur funéraire[5]. Il y a quelque probabilité pour que le nom d'Ammônios mentionné dans des inscriptions grecques à Ormân[6], à Mif'alé[7], à Boûsân[8] dans le Djebel Haurân, se rapporte au même culte.

1. *Répertoire d'épigr. sém.*, 489.
2. Juvénal, XI, 123.
3. Waddington, *Inscript. gr. et lat. de Syrie*, 2313.
4. Wadd., 2382.
5. *Notes de myth. syr.*, p. 29 ; cf. aussi *CIL*, III, 13604.
6. Wadd., 2015.
7. Wadd., 2386.
8. Notre *Voyage arch. au Safâ*, p. 154. Ailleurs en Syrie, Jupiter Ammon, comme l'a fait ressortir M. Perdrizet, *Rev. bibl.*, 1900, p. 436-438, revêt le caractère de dieu des fontaines, ce qui n'est probablement pas sans relation avec sa nature solaire.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 13. Il est important de constater avec M. Enno Littmann, *Semitic Inscriptions*, p. 79, qu'Azizos est représenté sur le relief de Palmyre avec inscription (J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 24) sous la forme d'un enfant nu. C'est un chaînon de plus pour relier Azizos au Phosphoros sculpté sur un soffite d'un temple de Palmyre, rapprochement mis en doute par M. Hugo Gressmann, *Gött. gel. Anzeigen*, 1904, p. 284-285.

P. 51. Il faut définitivement écarter l'identification de Leucas avec Abila de Lysanias. Leucas n'est autre que Balanée, au nord de Tripoli, comme l'a montré le Dr J. Rouvier, *Revue Biblique*, 1904, p. 572-576; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orientale*, t. VI, p. 310-314.

P. 60-61. Quelques critiques (Dom Émile Bouvet, J.-B. Chabot, J. Labourt) nous ont opposé que la conception chrétienne du Bon Pasteur dérivait de Jean chap. X. Nous n'y contredisons pas; mais cette parabole n'a pu à elle seule fixer le type plastique du Bon Pasteur puisqu'il n'y est dit en aucune façon que le Bon Pasteur portait une brebis sur les épaules. Il faut donc admettre que le type plastique est emprunté. Le fait saillant que nous avons cherché à établir, c'est qu'il l'a été par l'intermédiaire des représentations criophores du dieu solaire oriental.

Malakbel criophore et le dieu criophore de Rimat ne sont pas des types isolés. Bien des bronzes dans nos musées pourraient en être rapprochés si la provenance était établie. Nous signalerons simplement une statuette dite d'Hermès criophore, terre cuite provenant de Beyrouth, actuellement au British Museum, d'après *Jahrbuch d. Arch. Instituts*, 1888, p. 283 (*Rosch. Lex.*, II, 1435) et deux reliefs rupestres gravés sur des tombeaux signalés par Renan, *Mission de Phénicie*, p. 588 et p. 591, dans les environs de Tyr.

P. 63 et s. Nous inclinons maintenant à attribuer une valeur funéraire à toutes les tessères palmyréniennes, c'est-à-dire qu'on devait les jeter dans les tombeaux pour procurer au mort l'aide du dieu solaire ou encore, lorsqu'elles portent la mention de pain ou de vin, pour qu'elles tiennent lieu d'une offrande réelle. Il semble bien, en effet, que les tessères palmyréniennes soient constamment trouvées dans les tombes.

P. 93 n. 2. Dans la seconde édition (1905) de ses savantes *Études sur les religions sémitiques*, p. 138 et s., le R. P. Lagrange se demande s'il ne faut pas expliquer le caractère d'Ichtar comme formé de « la division en deux concepts d'une divinité androgyne ». L'opinion nouvelle du R. P. Lagrange, exprimée d'ailleurs sous forme dubitative, semble lui être suggérée par la décou-

verte à Suse d'une statue représentant Nana barbue. Il faut attendre que cette figure soit publiée pour en discuter et juger si nous sommes vraiment en présence du type hermaphrodite. La déesse de la guerre revêt souvent les vêtements et l'armure du guerrier sans mériter pour cela la qualité d'androgyne.

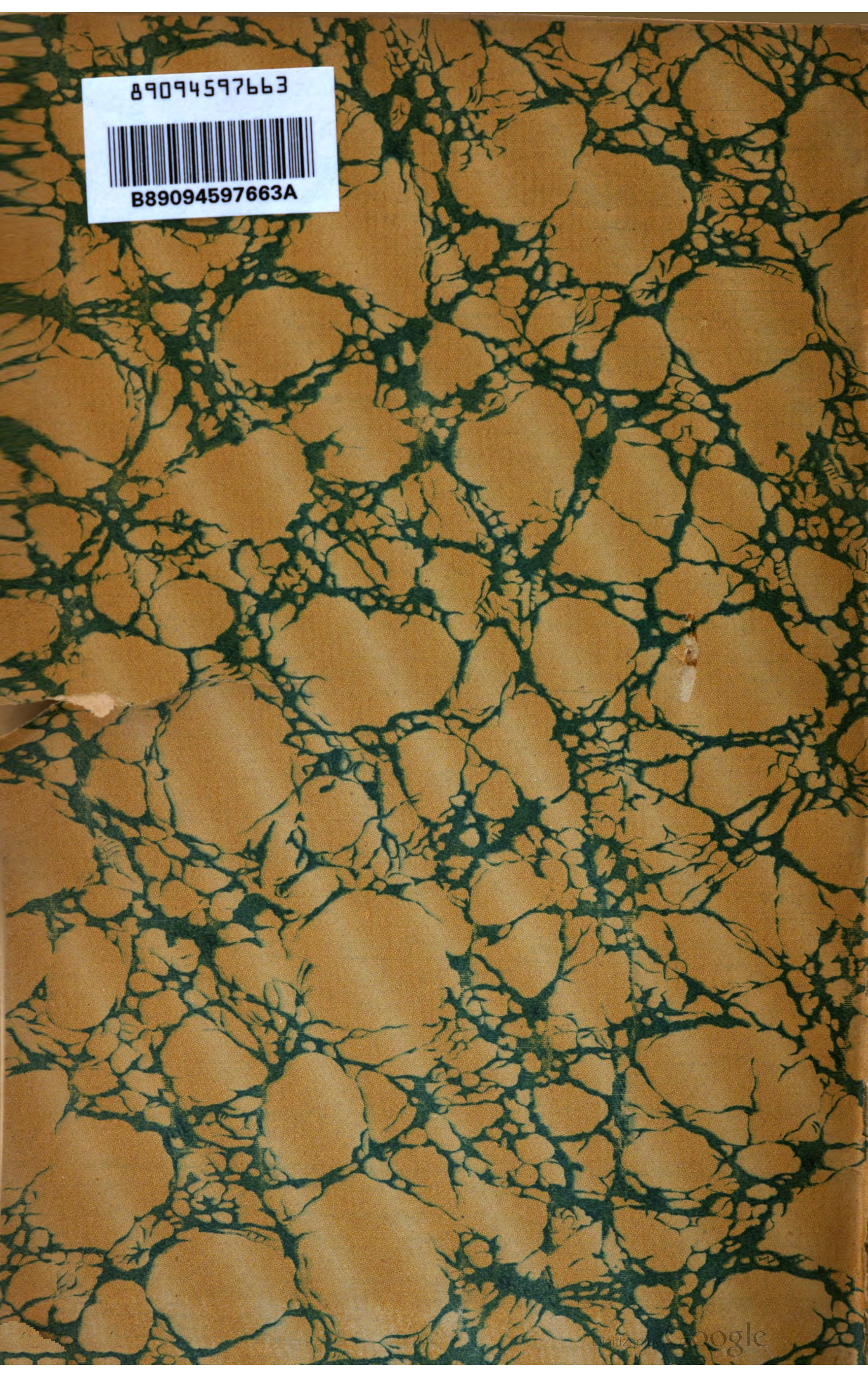
P. 152 et s. Il n'est pas inutile, à propos de l'identification qui s'est produite en Phénicie entre Echmoun-Adonis et Asclépios, de noter l'existence d'un type d'Asclépios jeune; cf. Etienne Michon, *Monuments Piot*, III, p. 59-70.

N. B. Les chapitres I-V ont paru dans la *Revue Archéologique*. Ce dernier a reçu une addition notable. Les chapitres VI, VII et IX ont paru, comme il a été indiqué, dans diverses revues; mais ils ont été plus ou moins remaniés. Le chapitre VIII est inédit.

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER




G. E. Stechert &
Alfred Hafner
New York